

LA LUMIÈRE SANS FORME

La Lumière sans forme

Introduction à l'étude
de la mystique chrétienne syro-orientale

par

Robert BEULAY, o.c.d.

Collection «L'Esprit et le Feu»

ÉDITIONS DE CHEVETOGNE

B-5395 Chevetogne
Belgique

Avant-Propos

Le sous-titre donné au présent travail demande quelques éclaircissements afin qu'il ne promette pas plus qu'il ne sera donné.

Tout d'abord, il s'agit d'une introduction. Il restera donc beaucoup de choses à préciser dans un domaine où nous ne ferons que tracer quelques voies d'accès, bien des choses à découvrir chez chacun des auteurs mystiques syro-orientaux dont nous parlerons, de nombreuses précisions à donner et d'autres rapprochements à faire du côté des sources de leurs doctrines. Nous ne visons ici qu'à fournir quelques indications pour faciliter des recherches ultérieures.

D'autre part, il nous faut préciser dès l'abord la signification que nous donnons au mot «mystique». Par *auteurs mystiques* nous entendrons, dans le cours de cette étude, des théologiens mystiques, c'est-à-dire des auteurs dont les écrits ne portent pas seulement la trace d'une expérience de Dieu, mais qui la relatent et en font un objet de réflexion. En pratique, — nous aurons l'occasion de le redire, — ceci limite le champs principal de notre recherche aux VII^e et VIII^e siècles.

C'est même sur le VIII^e siècle que nous insisterons surtout, et en particulier sur Jean de Dalyatha¹ et Joseph Hazzaya² qui semblent bien devoir être placés à l'apogée de la mystique syro-orientale, Joseph Hazzaya en étant le théoricien par excellence que répéteront les générations suivantes³, et Jean de Dalyatha son chantre inspiré qui en présente, par ailleurs, la synthèse doctrinale la plus originale.

Ceci dit, et quel que soit l'intérêt des écrits de Jean de Dalyatha et de Joseph Hazzaya par rapport à ceux de leurs devanciers de même milieu monastique, — en particulier du VII^e siècle, — il reste que l'un et l'autre sont en étroite continuité avec ces devanciers, immédiats ou lointains, si bien qu'on peut appliquer dans une certaine mesure à la théologie mystique nestorienne la remarque faite par E. Amman⁴ au sujet du «caractère essentiellement conservateur» de la théologie dogmatique de l'Église syro-orientale. Les auteurs mystiques nestoriens, en effet, se veulent fidèles à l'héritage transmis par les «saints Pères», dont les principaux sont, comme nous le verrons, Évagre⁵, le Pseudo-Macaire, Jean le Solitaire⁶, le Pseudo-Denys, Grégoire de Nysse et les Docteurs de l'Église nestorienne. L'originalité de chacun des mystiques nestoriens est, certes, plus grande que celle des théologiens dogmatiques de leur Église les uns par rapport aux autres; mais cette originalité tient surtout au dosage que chacun fait des éléments (d'ailleurs assez divers) dont il a hérité, ou à sa manière de les synthétiser.

Cette constatation m'a amené à rechercher avec attention les sources des principales notions servant de base à la réflexion mystique syro-orientale. Nous verrons comment furent utilisées ces sources.

Pour exposer le résultat de cette enquête, deux méthodes étaient possibles. Ou bien partir de chaque notion fondamentale de la théologie mystique nestorienne et mentionner à son sujet l'apport d'un ou plusieurs Pères. Ou bien discerner dans les écrits

de nos auteurs les influences des principaux de ces Pères et préciser les différents éléments que chacun de ceux-ci a offert à la réflexion mystique nestorienne, en indiquant la manière dont elle a utilisé ces éléments.

La première méthode supposait une étude préalable suffisamment exhaustive des notions fondamentales en question, alors que le présent travail ne vise qu'à être une introduction à une telle étude. Par ailleurs, je compte publier prochainement un ouvrage sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* dans lequel la doctrine de cet auteur est étudiée directement et pour elle-même, ses sources n'étant mentionnées qu'en fonction de la synthèse personnelle que cet auteur a faite de leurs apports, à la lumière d'une profonde expérience spirituelle. Ce genre de travail n'a pas encore été fait, à ma connaissance, de manière exhaustive pour Joseph Hazzaya, ou même Isaac de Ninive⁷. C'est pourquoi j'ai préféré utiliser la seconde méthode, celle qui consiste à déceler les sources en indiquant seulement dans quel sens nos auteurs en ont dirigé les eaux.

Notre examen ne portera pas sur tous les écrits mystiques nestoriens dont beaucoup n'ont pas encore été édités. Cependant, nous obtiendrons des résultats qui paraissent suffisants et concluants en nous référant principalement aux textes suivants:

1) Pour le VII^e siècle:

— les œuvres de Sahdona⁸ publiées par A. de Halleux⁹;

— le *De perfectione religiosa* d'Isaac de Ninive édité par P. Bedjan¹⁰;

- le *Commentaire du livre d'Abba Isaïe* par Dadisho' de Qatar¹¹ édité par R. Draguet¹²;
 - les textes du même auteur publiés par A. Mingana dans *Woodbrooke Studies*¹³;
 - les écrits de Simon de Taibouthéh¹⁴ publiés par A. Mingana dans le même volume des *Woodbrooke Studies*;
- 2) pour le VIII^e siècle :

- les *Homélies*, les *Lettres* et quelques *Centuries* de Jean de Dalyatha, qui constituent la quasi-totalité de ce qui nous est parvenu de cet auteur¹⁵;
- les écrits suivants de Joseph Hazzaya : les textes publiés par A. Mingana¹⁶; la *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique*¹⁷; diverses *Centuries*¹⁸; le *Memra sur la Nature de l'Essence divine*¹⁹ et quelques autres textes éventuellement.

Nous parlerons peu des auteurs spirituels nestoriens d'avant le VII^e siècle. Ils ont été sûrement lus par nos mystiques des VII^e et VIII^e siècles. Mais à en juger, — à titre d'exemple, — d'après ce qui a été conservé des écrits d'Abraham de Nathpar, le plus renommé des écrivains monastiques nestoriens du VI^e siècle, la théologie mystique ne s'y trouve que dans un état primitif²⁰, sans qu'y figure encore la réflexion sur l'expérience spirituelle telle qu'elle se développera à partir du VII^e siècle.

Cette expérience spirituelle en milieu syrien remonte elle-même au-delà du VI^e siècle, et, dans son conditionnement psychologique, elle a été certainement marquée de manière générale, et indépendamment de ses expressions théoriques plus récentes, par

le tempérament religieux, — à la fois sévère et affectif, — propre aux gens de la Mésopotamie. De ce point de vue, la chaleur spirituelle et la rigueur ascétique d'un saint Éphrem n'ont pas cessé de caractériser la mentalité religieuse de ses fils des siècles suivants. Ce point devait être mentionné, même si notre étude doit porter essentiellement sur la manière théologique ou philosophique dont l'expérience de Dieu a été pensée par les mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles.

I

La fidélité à l'enseignement des Pères spirituels

Comme je l'ai indiqué plus haut, le désir de ne pas s'écarter de l'enseignement des «Pères» est manifeste chez les mystiques nestoriens: ils requièrent de leurs disciples «l'obéissance à nos Pères spirituels»¹ et eux-mêmes sont soucieux de rattacher à eux leur enseignement en invoquant leur témoignage à maintes reprises², la plupart du temps sans donner leurs noms.

Qui sont ces Pères spirituels?

Ce sont tout d'abord les Pères du désert auxquels on se réfère pour ce qui touche la pratique ascétique³. Mais chez les auteurs les plus portés à la spéculation, les «Pères» sont aussi des théologiens mystiques. Simon de Taibouthéh se réfère, par exemple, aux Pères au sujet des canaux qui amènent la lumière depuis l'intellect (*hawnâ*) jusqu'à l'intelligence (*mad'â*) et de la poussière dont les sens salissent les ailes de l'intellect⁴; au sujet aussi des trois autels de la connaissance (d'origine évagrienne)⁵, de «ce que les Pères appellent la seconde connaissance naturelle» (également d'origine évagrienne)⁶, du miroir intelligible qui est à l'intérieur du cœur⁷. Dadisho' de Qatar se réfère aussi aux

Pères au sujet de l'impassibilité⁸. Joseph Hazzaya invoque leur autorité au sujet du «degré de la spiritualité» (vocabulaire remontant à Jean le Solitaire⁹)¹⁰, des caractéristiques du lieu de la Limpidité (même origine)¹¹, de la vision de la gloire du Christ à l'intérieur de l'âme¹², de la simultanéité de la vision de l'âme sous forme de lumière cristalline et du séjour dans le lieu de la Limpidité (combinant ici des éléments hérités d'Évagre et de Jean le Solitaire¹³)¹⁴, etc ... Jean de Dalyatha, enfin, en appelle à «nos Pères» pour l'identification du ravissement et de la vision de la gloire de Dieu¹⁵, et pour la vision qu'a l'âme de la beauté de son être^{16/17}.

Parmi les «Pères» semblent être parfois inclus aussi les Docteurs de l'Église nestorienne¹⁸, par exemple Théodore de Mopsueste. Simon de Taibouthéh nous rapporte, en effet, comment «les Pères» disent que, tant que l'homme agit pour Dieu, il prie (affirmation qu'il tient à nuancer)¹⁹. Or cette assertion est attribuée par Isaac de Ninive à Théodore de Mopsueste²⁰. De même le théologien Babaï le Grand (†628) paraît être compté parmi les Pères: Dadisho' de Qatar invoque, en effet, «Mar Babaï et les Pères de son époque»²¹. Peut-être même Isaac de Ninive (VII^e s.) est-il considéré par Joseph Hazzaya comme un des «saints Pères»^{22/23}.

Enfin, il est possible que l'expression «nos Pères» désigne plus particulièrement les maîtres spirituels de la tradition monastique nestorienne. (Voir le passage de la *Lettre sur les trois degrés* dans lequel Joseph Hazzaya distingue la position des Pères en général, au sujet du travail manuel, de celle de «nos

Pères» qui en ont fait — pour les ermites nestoriens dont il est question — une règle définitive²⁴.)

Le relevé des noms cités par les divers mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles nous donnera une idée plus précise de l'héritage auquel ils se veulent fidèles. Encore que l'étude des noms cités soit, à elle seule, insuffisante pour déterminer l'importance des différentes sources. Certains auteurs, assez rarement cités, ont, en effet, fourni des éléments doctrinaux importants qui sont constamment sous-jacents à la pensée de nos mystiques : c'est le cas, en particulier, du Pseudo-Macaire. Aussi, après le relevé des citations qui sont faites de chaque «Père», nous essaierons de dégager, pour chacun d'eux, l'influence des éléments caractéristiques de sa pensée sur les auteurs spirituels nestoriens.

Nous ne nous arrêterons pas sur l'héritage, plus ascétique que mystique²⁵, représenté par les apophtegmes des Pères du désert²⁶ et qui est commun à toute la tradition monastique chrétienne. Nous n'insisterons pas non plus sur les écrits de certains de leurs successeurs directs, comme l'Abbé Isaïe²⁷ ou L'Abbé Marc²⁸, ni même sur ceux des deux grands écrivains spirituels syriens du IV^e siècle, Aphraate²⁹ et Éphrem³⁰ : ce qu'ils ont pu léguer de doctrine spirituelle à nos auteurs nestoriens³¹ disparaît derrière l'influence, beaucoup plus nette et déterminante, d'autres Pères dont l'héritage combiné donne sa spécificité à la mystique nestorienne : Évagre le Pontique, le Pseudo-Macaire et Jean le Solitaire. C'est donc par l'apport de ces derniers que nous commencerons notre recherche³².

II

L'influence d'Évagre

L'auteur le plus cité par les mystiques nestoriens est incontestablement Évagre le Pontique (346-399). Il est, par exemple, cité ou mentionné plus de cinquante fois dans le *Commentaire* de Dadisho' de Qatar sur le livre de l'Abbé Isaïe¹; douze fois dans les textes de Dadisho' publiés par A. Mingana, une fois par Simon de Taibouthéh² (une fois seulement, mais nous verrons que sa pensée inclut de nombreux éléments évagriens); quatorze fois par Isaac de Ninive dans le *De perfectione religiosa*³. Chez Joseph Hazzaya, Évagre, bien que souvent cité nommément⁴, ne l'est qu'assez peu par rapport à l'usage que fait cet auteur de la doctrine évagrienne. Même remarque pour ce qui concerne Jean de Dalyatha⁵, sur lequel l'influence d'Évagre, pour moins forte qu'elle soit que chez Joseph Hazzaya, n'en est pas moins considérable. Par contre, Sahdona, s'il lui arrive d'employer (très rarement) un vocabulaire remontant à Évagre⁶, ne cite pas ce dernier: il est certainement, d'une manière générale, l'auteur spirituel nestorien le moins porté à la technicité et à la théorie de la vie mystique.

On sait, depuis les importants travaux de A. Guillaumont⁷, comment la doctrine d'Évagre s'est répandue en milieu syrien grâce à une version des *Centuries* qui corrigeait une bonne partie de ce que

l'original pouvait avoir d'hétérodoxe et dont l'auteur pourrait être Philoxène de Mabboug⁸. C'est donc surtout à cette version syriaque commune des *Centuries* que nous nous référerons ici, au cours de notre examen de l'influence d'Évagre sur le milieu monastique nestorien des VII^e et VIII^e siècles.

L'influence d'Évagre sur la mystique orientale n'est plus à mettre en évidence⁹, et ce que nous allons dire maintenant ne vise qu'à souligner celle-ci dans le cas particulier de la mystique nestorienne.

1. La contemplation et la prière

Nombreux sont les éléments évagriens véhiculés par les mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles, en particulier dans leur doctrine de la contemplation et de la prière.

A. Les contemplations

Mentionnons tout d'abord la division des contemplations proposée par Évagre¹⁰. Ainsi la *contemplation des êtres corporels* (ou des êtres sensibles)¹¹, appelée aussi contemplation naturelle seconde, est mentionnée et analysée par Simon de Taibouthéh¹², par Sahdona¹³, par Isaac de Ninive¹⁴ et par Joseph Hazzaya¹⁵.

Ces auteurs distinguent en fait deux sortes de contemplations des êtres corporels (c'est-à-dire des «mystères de Dieu qui y sont cachés et agissent en eux»¹⁶): l'une selon des «intellections» humaines, fruits d'un usage droit de la connaissance rationnelle plus ou moins illuminée par Dieu; l'autre selon une

intuition directe de la lumière et de l'action de Dieu dans les natures visibles¹⁷, et elle relève alors de la «contemplation spirituelle». (Cette remarque vaut aussi pour la contemplation des êtres incorporels.) Chez Joseph Hazzaya, la contemplation des corporels, par intellections, est déjà, bien que de substrat conceptuel, très nettement mystique, puisqu'elle coïncide avec la vision de l'âme par elle-même sous forme de lumière couleur de saphir et de ciel¹⁸. Jean de Dalyatha, lui, ne parle que de la seconde sorte de contemplation des êtres corporels.

La *contemplation des êtres incorporels*¹⁹, également de deux sortes, figure aussi en bonne place chez Simon de Taibouthéh²⁰, Sahdona²¹, Isaac de Ninive²², Joseph Hazzaya²³. Jean de Dalyatha, de son côté, parle abondamment et avec enthousiasme de la vision des anges dans une intimité avec eux qui relève du degré le plus élevé de la «contemplation des incorporels»²⁴.

Dadisho' de Qatar mentionne la contemplation des êtres créés — dont les deux contemplations citées précédemment sont les espèces — dans un contexte tout à fait évagrien²⁵.

Les *contemplations du Jugement et de la Providence*²⁶, mentionnées par Sahdona²⁷, par Simon de Taibouthéh²⁸ et par Dadisho'²⁹, sont l'objet d'un intérêt particulier de la part de Joseph Hazzaya³⁰, surtout dans le *Memra sur la Nature de l'Essence divine* qui est pratiquement un long exposé de ce qu'est l'objet de ces deux contemplations: l'Économie divine mêlée de justes sanctions et de miséricorde³¹, — contemplation qui, à son degré le plus élevé, est

l'intuition directe des jugements de Dieu, dans la nuée de la profondeur des mystères divins³². Jean de Dalyatha pour sa part, ne mentionne qu'une fois nommément cette contemplation^{33/34}.

La notion de *contemplation spirituelle*³⁵ se retrouve chez Simon de Taibouthéh³⁶, Sahdona³⁷, Dadisho'³⁸, Isaac de Ninive³⁹ et Joseph Hazzaya⁴⁰. Chez Simon de Taibouthéh et Joseph Hazzaya, la contemplation spirituelle a pour objet la vision directe, par l'esprit seul, de la puissance divine recélée au-dedans des créatures visibles et invisibles. Chez Joseph, cette vision brille comme une nuée⁴¹ et provoque l'extase⁴², et il la considère comme la limite entre le lieu de la Limpidité⁴³ (dont le propre est la contemplation des incorporels⁴⁴) et celui de la Perfection (duquel relève la contemplation de la lumière sans forme de la sainte Trinité⁴⁵). Chez Isaac, la contemplation spirituelle est placée au-dessus de celle des incorporels et elle est la vision de la gloire ineffable⁴⁶. Tout cela correspond à la notion évagrienne de contemplation spirituelle: tantôt en rapport avec celles des corporels⁴⁷, des incorporels⁴⁸, du Jugement et de la Providence (mise, dans ce cas, en relation avec la Nuée⁴⁹); tantôt avec celle de la sainte Trinité⁵⁰. Je n'ai pas relevé chez Jean de Dalyatha le terme de contemplation spirituelle, mais tout ce qu'il nous dit des contemplations se situe au niveau de celle-ci (depuis la vision de la lumière divine pénétrant toutes les natures jusqu'à la contemplation de la sainte Trinité).

La plus haute des contemplations évagriennes, la *contemplation de la sainte Trinité*⁵¹, est mentionnée par Dadisho' de Qatar⁵², Simon de Taibouthéh⁵³, Sahdona⁵⁴, Isaac de Ninive⁵⁵, Joseph Hazzaya⁵⁶ et Jean de Dalyatha⁵⁷. Comme chez Évagre également⁵⁸, elle est appelée «Royaume de Dieu» par Dadisho'⁵⁹ et Simon⁶⁰, le «Royaume des Cieux» étant la contemplation des êtres créés⁶¹.

Correspondant à la contemplation de la sainte Trinité est assez souvent mentionnée, en particulier par Joseph Hazzaya⁶² et Jean de Dalyatha⁶³, celle de la lumière sans forme, notion qui remonte également à Évagre⁶⁴.

Enfin, la *vision que*, chez celui-ci, *la nature rationnelle a d'elle-même*⁶⁵ et à travers laquelle ont lieu la contemplation de la sainte Trinité⁶⁶ et celle du monde spirituel contenu dans l'âme⁶⁷ (vision de l'âme qui est, par conséquent, en relation avec la contemplation spirituelle des créatures⁶⁸), a fourni à nos auteurs la base théorique de leur mystique d'intériorité. Tous ces aspects de la vision de «la beauté de notre être»⁶⁹, restauré à l'état de pure image de Dieu⁷⁰ à travers laquelle celui-ci est contemplé dans sa lumière sans forme et dans son action créatrice et providentielle, se retrouvent chez nos mystiques nestoriens, par exemple chez Simon de Taibouthéh⁷¹, Dadisho' de Qatar⁷², Isaac de Ninive⁷³ et Joseph Hazzaya^{74/75}. Mais c'est chez Jean de Dalyatha que cette mystique d'intériorité contemplative semble trouver son expression la plus heureuse⁷⁶.

B. *La prière*

Le vocabulaire et la doctrine de la prière, chez les mystiques nestoriens⁷⁷, doivent également beaucoup à Évagre. Par exemple la notion de prière spirituelle⁷⁸ ou prière pure⁷⁹ (c'est-à-dire dénuée de pensées ou de représentations d'origine matérielle, ou même de tout élément figuré ou quantitatif), à laquelle accède l'intellect nu⁸⁰, ou pur⁸¹, ou encore spirituel⁸² (c'est-à-dire dépouillé de toute empreinte de représentations sensibles⁸³). Toutes ces expressions se retrouvent, avec le sens qu'elles ont chez Évagre, dans les écrits de Dadisho' de Qatar⁸⁴, de Simon de Taibouthéh⁸⁵, d'Isaac de Ninive⁸⁶, de Joseph Hazzaya⁸⁷ et de Jean de Dalyatha⁸⁸.

Enfin, l'affirmation par nos auteurs de la nécessité de l'*impassibilité* pour accéder à la contemplation spirituelle doit beaucoup à Évagre⁸⁹. Les textes de celui-ci sur l'impassibilité étant trop nombreux pour que nous les mentionnions ici à part, nous nous bornerons à renvoyer à certains d'entre eux à propos des passages d'écrits nestoriens que nous allons citer⁹⁰.

Simon de Taibouthéh déclare que l'impassibilité et la foi constituent la lumière qui permet la vision de la contemplation⁹¹; et il précise ailleurs⁹², en paraphrasant Évagre, que c'est à la lumière de son impassibilité⁹³ que, stupéfaite de sa propre beauté⁹⁴, l'âme voit la lumière nouvelle de la grâce. Avec Évagre encore⁹⁵, il parle du port de l'impassibilité⁹⁶. Dans un autre passage, cependant, il s'élève contre ceux qui prêchent l'impassibilité tant qu'on est uni à

un corps de chair⁹⁷. Cette apparente contradiction trouve son explication dans les analyses que fournissent Dadisho' de Qatar, Sahdona et Isaac de Ninive.

Dadisho', en effet, (après avoir cité une des définitions que donne l'Abbé Isaïe de l'impassibilité⁹⁸ — et avant de reproduire quatre textes d'Évagre sur le même sujet), précise que celle dont il est question ici-bas n'est pas l'impassibilité parfaite qui sera donnée à la résurrection⁹⁹. De même pour Sahdona, il y a une impassibilité temporaire et partielle¹⁰⁰: bien qu'on ne puisse devenir absolument inébranlable, du fait de notre condition actuelle, le mal ne peut cependant, grâce à l'Esprit, que difficilement attirer¹⁰¹; l'impulsion de l'obstacle subsiste, mais elle manque de force¹⁰². Pareillement, Isaac de Ninive déclare qu'il n'est pas possible que même celui qui est parvenu à la perfection soit indemne de toute «variation», comme le voudraient les Messaliens¹⁰³. Car, dit-il¹⁰⁴, «l'impassibilité ne consiste pas à ne pas ressentir de passions, mais à ne pas y consentir»; mais ce rejet est en quelque sorte naturel, du fait que «dès qu'une passion se met en mouvement, la pensée en est aussitôt écartée par quelque intellection apparaissant dans l'intellect, de sorte que la passion reste sans effet»¹⁰⁵. Cette interprétation de l'impassibilité semble atténuer la conception qu'Évagre a de celle-ci: dans le *Practicos* il laisse entendre¹⁰⁶ que l'âme impassible «n'éprouve aucune passion devant les objets¹⁰⁷».

Chez Isaac de Ninive, qui parle souvent de l'impassibilité¹⁰⁸, relevons encore l'expression évragienne des «ailes de l'impassibilité»¹⁰⁹.

Chez Joseph Hazzaya, l'impassibilité est liée à la contemplation naturelle seconde¹¹⁰, elle est appelée «Royaume des cieux»¹¹¹ et liée à la vision de l'intellect par lui-même¹¹². On s'attendrait du reste, à trouver plus souvent chez cet auteur, par ailleurs si évagrien, le terme même d'impassibilité. Mais celui-ci est exprimé chez lui équivalement par les notions de *Pureté* (début de l'impassibilité)¹¹³ et de *Limpidité* (l'impassibilité accomplie)¹¹⁴, termes hérités de Jean le Solitaire¹¹⁵.

Quant à Jean de Dalyatha, bien qu'il n'emploie pas le terme technique d'impassibilité, on trouve chez lui de nombreuses équivalences de ce mot et de son sens (en particulier, comme chez Joseph Hazzaya, la pureté et la limpidité — que, contrairement à ce dernier, il ne distingue pas l'une de l'autre¹¹⁶). Notons que pour lui non plus il ne s'agit pas d'une libération définitive des passions : si elle est pratiquement parfaite au niveau des expériences mystiques les plus hautes (expériences qui deviennent de plus en plus fréquentes et prolongées), elle demande, en dehors de celles-ci, la pratique active du souvenir de Dieu : «Celui qui regarde Dieu au-dedans de lui-même nettoie son âme de toute saleté, et le démon ne peut semer les passions dans son cœur. Ou, si elles y ont été semées, elles y sont rapidement détruites, le souvenir de Dieu et celui des passions ne pouvant se trouver dans une même demeure»¹¹⁷.

2. L'anthropologie

L'anthropologie d'Évagre, basée sur la division tripartite de l'homme en corps, âme et intellect¹¹⁸, a elle aussi, bien qu'à des degrés divers, nettement influencé la psychologie mystique des auteurs spirituels nestoriens, et tout particulièrement celles de Joseph Hazzaya et de Jean de Dalyatha.

La version syriaque commune des *Centuries* d'Évagre a gardé la distinction de ces trois éléments fondamentaux, mais a éliminé la doctrine propre à celui-ci sur leur origine et leur destinée finale. Pour Évagre, en effet, l'âme est l'intellect déchu de sa pureté première, et son union à un corps est l'effet du «jugement premier» prononcé par Dieu après que les intellects se furent détournés de la contemplation de son essence¹¹⁹; mais l'âme doit retourner finalement à la condition d'intellect pur, et alors les corps seront supprimés¹²⁰: système philosophique difficilement conciliable avec l'orthodoxie.

Ainsi transmise sans son fondement ontologique originel, la distinction évagrienne entre l'âme et l'intellect se trouve considérablement atténuée chez nos auteurs nestoriens, et l'intellect (*hawnâ* ou *mad'â*) n'est plus considéré par ceux-ci que comme la faculté la plus haute de l'âme elle-même¹²¹ (celle-ci ayant été créée en même temps que le corps¹²² et ne devant pas être séparée de lui dans la vie éternelle); encore que, bien souvent, — conséquemment au sens que le mot «intellect» a fondamentalement chez Évagre et qui transparait dans l'usage que la version syriaque commune des *Centuries* fait elle-même de ce

terme, — il semble appartenir à une sphère plus élevée que celle de l'âme¹²³.

Chez Simon de Taibouthéh (au moins dans les textes publiés par Mingana) on ne trouve pas d'usage explicite de la division tripartite d'Évagre. Son anthropologie semble plutôt être basée sur la distinction fondamentale entre le corps et l'âme, et, dans celle-ci sur la distinction entre sa puissance vitale (*ḥailâ dhayyûtâ*) et sa puissance rationnelle (*ḥailâ damlîlûtâ*)¹²⁴. Cette dernière puissance a différentes facultés (*ḥayyîllê*, également): l'intelligence (*mad'â*), l'intellect (*hawnâ*), l'entendement (*ré'yânâ*), les pensées (*ḥûšâbê*) et le discernement (*pârûšûtâ*)¹²⁵. Mais l'intelligence et l'intellect ont chez lui des caractéristiques du *nous* évagrien. Ainsi l'intelligence est l'image du Créateur présent en elle¹²⁶, tandis que l'intellect est dit être l'habitation de la sainte Trinité, insaisissable comme celle-ci¹²⁷. De même, la vraie prière émane de l'intelligence «pure»¹²⁸ et suppose la vacuité de celle-ci et le calme de l'intellect¹²⁹. Cependant, l'intellect (*hawnâ*) paraît avoir un caractère moins purement noétique que l'intelligence (*mad'â*)¹³⁰: il lui arrive d'être absorbé par l'amour divin¹³¹; c'est lui qui parfume les pensées de l'huile de cet amour¹³² et qui goûte la saveur des révélations des mystères de Dieu, le glorifiant par un silence intime¹³³.

Dadisho' de Qatar, de son côté¹³⁴, ne fait mention d'une division tripartite de l'homme qu'en fonction des trois degrés de la vie spirituelle hérités de Jean le Solitaire¹³⁵. Cependant les trois éléments anthropologiques sont chez lui le corps, l'âme et

l'entendement (*ré'yânâ*), ce qui suppose, par rapport à Jean le Solitaire — qui emploie le vocabulaire paulinien corps, âme, esprit (*rûhâ*), — un glissement vers une perspective plus noétique à laquelle l'influence d'Évagre sur le milieu mystique nestorien ne doit pas être étrangère¹³⁶.

Ce que nous venons de dire de Dadisho' s'applique aussi à Isaac de Ninive. Mais rappelons, pour ce qui concerne ce dernier, ce qui a été dit plus haut¹³⁷ sur l'usage qu'il fait des notions évagriennes d'intellect (*hawnâ*) «pur» ou «nu» dans la prière ou la contemplation.

Quant à Sahdona, s'il parle dans un même paragraphe des membres du corps, des passions psychiques et des impulsions spirituelles¹³⁸, ces expressions semblent ne rien devoir à Évagre; pas plus, évidemment, que la mention des hommes corporels, psychiques et spirituels¹³⁹ prise à saint Paul¹⁴⁰.

Par contre, la division anthropologique d'Évagre occupe une place particulièrement importante chez Joseph Hazzaya et Jean de Dalyatha.

Si, pour Joseph Hazzaya, l'homme est composé fondamentalement de deux parties, l'âme et le corps¹⁴¹, il reste que, sur le plan pratique, l'intellect (*hawnâ*, le plus souvent) apparaît bien distinct de l'âme. C'est ce qu'il explique dans le *Memra sur la Nature de l'Essence divine*: «Bien que l'âme et l'intellect (ici: *mad'â*) soient un, les révélations faites à chacun d'eux sont cependant distinctes»¹⁴². C'est pourquoi Joseph mentionne habituellement l'intellect comme le troisième élément d'une division tripartite de l'homme. Ainsi, dans le même *Memra*, il

se réfère à saint Éphrem pour dire qu'à la résurrection «le corps sera élevé au degré de l'âme, celle-ci à celui de l'intellect (*tar'îṭā*) et l'intellect à celui de la grandeur divine»¹⁴³. De même, dans la *Lettre sur les trois degrés*¹⁴⁴, il dit comment le démon peut briser, par les intellections qu'il provoque, «le lien entre le corps, l'âme et l'intellect», désignant ce dernier par le mot *hawnā*, comme il le fait ordinairement. La division *paḡrā/napšā/hawnā* est mentionnée, en effet, au moins vingt fois — clairement ou sous une forme énigmatique — dans les *Centuries* 3, 4, 5 et 6, à plusieurs reprises en paraphrasant Évagre: par exemple «L'intellect devient un diadème spirituel ... fixé sur la tête de l'âme»¹⁴⁵ et: «Si l'homme est la tête de la femme et si la tête de l'homme est le Christ ..., alors l'intellect est la tête de l'âme ..., et le Christ est la tête de l'intellect»¹⁴⁶.

Jean de Dalyatha, lui, parle explicitement des «trois niveaux (*mûšḥātā*) selon lesquels est constituée la totalité de la nature des êtres rationnels (à la fois) spirituels et corporels»¹⁴⁷.

Il ne précise pas ici quels sont ces trois éléments constitutifs de l'homme, mais on peut le déduire de différents autres passages de ses écrits dans lesquels il mentionne ces trois éléments, en utilisant le vocabulaire d'Évagre. Ainsi dans la *Lettre 34*: «Le corps et l'âme se délectent ensemble de tout cela, bien que seul l'intellect (*hawnā*) en soit le réceptacle par la perception»¹⁴⁸; dans la *Lettre 40*: «Que le Christ serre contre lui leur intellect, qu'il embaume leur âme par ce qui est sien et fortifie leur corps par sa miséricorde»¹⁴⁸; dans la *Lettre 51*: «Tu brilles

dans son intellect que tu captives pour qu'il s'émerveille à ta vue; par la véhémence de ton amour tu fais taire les mouvements de son âme, et par la grandeur de ta douceur tu transformes le désir de son corps»¹⁴⁹; dans la *Lettre 23*: «L'intellect a bien soin de retenir l'âme pour que, sous l'effet de la joie et de l'amour qui naissent de ces choses, elle n'abandonne pas sa cithare¹⁵⁰ pour s'enfuir vers elles»¹⁵¹; et dans l'*Homélie 9*, dans un passage inspiré du texte de saint Éphrem cité plus haut à propos de Joseph Hazzaya — mais dans lequel il remplace le mot *ré'yânâ* par celui de la division évagrienne, *hawnâ*: «Les puissances du corps sont unies aux mouvements de l'âme, et ce qui relève de l'âme est uni à l'intellect»¹⁵².

Notons encore ici que la division anthropologique tripartite telle que la présente Évagre a pu être facilement adoptée par un Joseph Hazzaya ou un Jean de Dalyatha du fait que la tradition syrienne primitive connaissait, elle aussi, une division de l'homme en trois éléments. C'est ainsi qu'Aphraate distingue chez l'homme le corps (*pağrâ*), l'esprit psychique (*rûḥâ napšânâitâ*) et l'esprit céleste (*rûḥâ šmayyânâitâ*)¹⁵³. Quelque soit le sens exact de ces termes qui se situent évidemment dans une perspective différente de celle d'Évagre et se rattachent de plus ou moins près à l'anthropologie biblique¹⁵⁴, cette division tripartite a pu être infléchie et assumée par celle proposée par Évagre. (Nous verrons, du reste¹⁵⁵, que c'est ce qui s'est passé pour la division des «ordres» corporel, psychique et spirituel léguée aux mystiques nestoriens par Jean le Solitaire — et

également d'origine principalement biblique —, qui sont devenus chez Joseph Hazzaya les degrés propres au corps, à l'âme et à l'intellect — *hawnâ*).

Saint Éphrem connaît, lui aussi, une division de l'homme en trois éléments; division plus proche, au moins quant au vocabulaire, de celle que nos auteurs ont héritée d'Évagre. Nous avons déjà rencontré à ce sujet un texte attribué à Éphrem par Joseph Hazzaya et qui semble avoir inspiré Jean de Dalyatha (ce qui montre que ceux-ci avaient conscience, en utilisant l'apport évagrien de se rattacher à l'ancienne tradition syrienne). Le vocabulaire de ce texte était corps, âme, «pensée» (*tar'îṭâ*, et non plus esprit, *rûḥâ*, comme chez Aphraate); voici un autre passage de saint Éphrem dont le vocabulaire est corps, âme, «entendement» (*ré'yânâ*): «L'âme l'emporte sur le corps; l'esprit est plus que l'âme. L'âme embellit le corps et le *ré'yânâ* donne sa beauté à l'âme»¹⁵⁶.

3. Le vocabulaire de la cosmologie d'Évagre

On sait comment, pour Évagre, Dieu donna, par une première création, l'existence aux intellects purs. Mais après la déchéance de ceux-ci, il les unit, par une seconde création, à des corps dont la constitution matérielle correspond à leur degré de chute; depuis les corps des anges (à prédominance d'intellect et de feu), ceux des hommes (à prédominance de désir et de terre), jusqu'à ceux des démons (à prédominance de colère et d'air)¹⁵⁷, tous ces corps devant être abolis par le retour à l'état d'intellects

purs¹⁵⁸. La première création fut celle des *êtres premiers*; la deuxième, celle des *êtres seconds*¹⁵⁹.

Naturellement, la version syriaque commune des *Centuries* a amendé ces théories, éliminant celle des deux créations¹⁶⁰, mais conservant la distinction entre êtres premiers et êtres seconds¹⁶¹ (qui sera interprétée par les nestoriens non plus dans un sens chronologique, mais dans un sens hiérarchique, les êtres premiers étant pour eux les anges et les démons¹⁶²). Elle a gardé aussi la notion de corps spirituels¹⁶³, — appliquée à celui du Christ et à ceux des hommes ressuscités, — notion qui ne présentait pas en elle-même de difficulté par rapport à l'orthodoxie chrétienne¹⁶⁴ (bien que, dans le système d'Évagre, les corps spirituels eux-mêmes doivent être abolis¹⁶⁵). Elle a conservé également la distinction de différents «mondes», en éliminant en général le lien que ceux-ci ont chez Évagre avec les divers étages des corps¹⁶⁶. Pour Babaï, dans son commentaire des *Centuries*, les mondes deviennent les différentes générations d'ici-bas, ou encore les diverses demeures du monde nouveau¹⁶⁷.

Tout ou partie de ce vocabulaire se retrouve dans les écrits de Joseph Hazzaya et de Jean de Dalyatha, par exemple. Ainsi les termes d'êtres premiers et seconds: Joseph Hazzaya parle des êtres premiers, intermédiaires et derniers¹⁶⁸ (les anges, les hommes, les démons? Ou bien les anges, les âmes et les corps?); Jean de Dalyatha fait mention des êtres premiers — les anges — illuminés avant les hommes¹⁶⁹, et parle de la «stupeur ineffable» qui «n'a pas encore été donnée en plénitude aux êtres seconds

qui sont unis (à Dieu), comme elle l'est aux êtres premiers» — respectivement aux hommes et aux anges, semble-t-il¹⁷⁰.

De même, dans un texte quelque peu obscur¹⁷¹, Jean de Dalyatha déclare que c'est en vertu d'un même commandement que furent d'abord créés tous les êtres rationnels, puis les êtres seconds: «Unique est le commandement qu'Il (Notre Seigneur) édicta, et tous les êtres rationnels furent d'abord. Il édicte le même commandement, et les êtres seconds viennent à l'existence. La force qu'a acquise la terre par suite du commandement initial, c'est elle qui la mettra en mouvement au dernier jour pour qu'elle enfante les corps qui y ont été semés. Unique est le premier et le dernier Artisan; au premier art il y a une ressemblance, au second il n'est pas d'égal». Quels sont les êtres seconds dont il est question ici? Si ce sont les corps — comme paraît le suggérer la suite du texte sur la résurrection de ceux-ci, et comme pourrait l'indiquer l'expression «*tous* les êtres rationnels» (les âmes humaines rationnelles se trouvant incluses parmi ces êtres), — alors Jean de Dalyatha aurait soutenu la doctrine origénienne de la préexistence des âmes par rapport aux corps (doctrine qui est aussi celle d'Évagre: préexistence des intellects purs)¹⁷².

La notion de corps spirituels se rencontre aussi dans les écrits de Joseph Hazzaya, par exemple. Ainsi dans le texte suivant¹⁷², (où il s'agit des corps spirituels des anges; le mot syriaque employé pour corps étant *gûšmê*, comme chez Évagre pour désigner des corps sans matière sensible¹⁷³): «Les éclats

des corps spirituels à l'intérieur de l'âme sont le signe de la Limpidité de l'intellect par rapport aux passions». Et dans le *Memra sur la Nature de l'Essence divine*¹⁷⁴ où il parle de l'état des corps après la résurrection : «La forme de l'âme ne sera pas distincte de celle du corps, car la nature de tous les deux sera lumière ... La nature du corps sera spirituelle : tous les membres du corps brilleront comme les rayons du soleil».

Dans la *Lettre 49* se trouvant parmi celles de Jean de Dalyatha¹⁷⁵, Joseph cite Évagre¹⁷⁶ en remplaçant l'expression «corps spirituels» par celle de «corps subtils» (*gûšmê qatîînê*)¹⁷⁷ : «Après cet état en vient un autre dans lequel un feu envahit l'homme depuis la plante des pieds jusqu'au cerveau, de sorte que lorsqu'il se regarde lui-même, il ne voit pas le corps composé, mais seulement ce feu dont il est envahi. C'est l'état dont a parlé saint Évagre lorsqu'il distingue entre les gnostiques et ceux qui ne possèdent pas la gnose. Voici en effet ce qu'il dit : «Ceux qui possèdent maintenant des corps subtils règnent dans les mondes qui ont été produits, et ceux qui sont joints à des corps qui pratiquent (l'ascèse) règneront dans les mondes à venir», appelant «corps subtils» les corps des saints qui sont parvenus à l'état dont j'ai parlé». Ce dernier texte a une certaine importance, car il indique que pour Joseph Hazzaya la spiritualisation du corps est déjà, ici-bas, le fait des gnostiques.

Je n'ai pas relevé l'expression «corps spirituel» chez Jean de Dalyatha, mais on trouve chez lui l'équivalent du corps subtil (spirituel) dont parle

Joseph Hazzaya en se référant à Évagre. En particulier, la notion évagrienne de corps spirituel, — corps défait de sa matérialité proprement humaine, — a pu influencer Jean de Dalyatha dans sa doctrine de l'habitation de l'Humanité du Christ à l'intérieur de l'âme¹⁷⁸.

Enfin, l'expression «les mondes» est fréquemment employée dans les écrits de Jean de Dalyatha¹⁷⁹.

Avant de clôre cette enquête (qui ne peut prétendre être exhaustive), signalons l'usage que font les mystiques nestoriens de diverses images reçues d'Évagre. Par exemple l'allégorie des trois autels des hauteurs, dont l'un est simple et sans limite et les deux autres composés et circulaires¹⁸⁰. Simon de Taibouthéh la reprend en précisant que les deux autels composés sont la connaissance des œuvres et celle des contemplations des sensibles et des intelligibles, l'autel simple étant la connaissance de l'objet de notre espérance: l'union au Christ, Autel vivant, sans aucun intermédiaire¹⁸¹. On la trouve aussi chez Joseph Hazzaya: «Ceux qui servent par les trois premières vertus exercent le sacerdoce sur deux autels circulaires ...; quant à ceux qui œuvrent par les trois dernières vertus, ils exercent le sacerdoce sur l'autel simple ... »¹⁸²; ailleurs¹⁸³ il s'agit du mouvement circulaire de l'intellect dans les contemplations.

Mentionnons aussi le sens mystique qu'Évagre donne aux différentes étapes de l'Exode des Israélites et de la conquête de la Terre promise (allégorisme presque entièrement repris par Joseph

Ḥazzaya¹⁸⁴), ainsi que le symbolisme du soleil, de la lune et des étoiles intelligibles¹⁸⁵ (utilisé également par Joseph Ḥazzaya¹⁸⁶).

Signalons, enfin, combien le genre des *Centuries* d'Évagre, et parfois leur style volontiers hermétique¹⁸⁷, ont été goûtés par les moines nestoriens. Outre les commentaires dont celles-ci ont fait l'objet de la part de Babai¹⁸⁸ et de Joseph Ḥazzaya¹⁸⁹, divers auteurs ont écrit eux-mêmes des centuries de chapitres de connaissance, à l'imitation de celles du «plus grand des gnostiques»¹⁹⁰: ainsi Mar Afnimaran (le maître du père spirituel de Jean de Dalyatha)¹⁹¹, Jean Bar Penkayé¹⁹², Joseph Ḥazzaya et Jean de Dalyatha.

Tout ceci suffira, je pense, pour montrer l'influence fondamentale d'Évagre sur l'élaboration de la théologie mystique syro-orientale à partir du VII^e siècle¹⁹³.

III

L'influence des écrits macariens

Un autre auteur, le Pseudo-Macaire, a exercé sur les mystiques nestoriens une influence au moins aussi profonde que celle d'Évagre, encore que d'une manière différente, c'est-à-dire moins en transmettant des notions techniques qu'en communiquant un esprit¹.

On sait que le problème de l'identité de cet auteur reste ouvert. Vraisemblablement issu d'un milieu de langue syriaque² dans les débuts du V^e siècle, on a proposé de l'identifier avec Siméon de Mésopotamie, un des chefs de la secte des Messaliens³. Dans quelle mesure le Pseudo-Macaire appartenait-il au mouvement messalien; quels sont, par ailleurs, les rapports de dépendance entre lui et Grégoire de Nysse⁴? Ces questions sont encore objet de discussions. Les Syriens, nous le verrons, n'ont pas douté que l'auteur des écrits transmis sous le nom de Macaire était soit le Macaire d'Égypte, soit le Macaire d'Alexandrie dont parlent les Apophtegmes des Pères du désert, et c'est à ce titre qu'ils ont reçu son influence.

Contrairement à celle d'Évagre, cette influence ne se manifeste pas tant, chez les mystiques nestoriens, par des citations ou des paraphrases de passages du Pseudo-Macaire — ou par l'emploi d'expressions ou de notions techniques qui lui seraient propres, —

que par la présence permanente de certains thèmes, et surtout d'un esprit d'origine macarienne.

Pour ce qui est des citations (en laissant ici de côté celles de dires ou d'actions de Macaire le Grand tels que les transmettent les Apophtegmes⁵), nous en trouvons chez Dadisho' de Qatar: «Le souvenir de la dilection de Notre Seigneur envers toi ... est pour les démons mort et condamnation, — ainsi que le dit Abba Macaire, — lorsque l'esprit est trouvé ayant à tout moment pour pensée et méditation l'amour et le souvenir de Dieu»⁶; et: «Parfois Dieu ordonne par un signe à ton ange gardien de t'abandonner un peu, et tu tombes ... Cela t'arrive en vertu de son Économie ..., et pas (seulement) du fait de ta malice et de ton relâchement ..., ainsi que le dit Abba Macaire: 'Souvent nous sommes laissés à nous-mêmes pour que nous connaissions notre faiblesse et sachions que nous ne sommes que des hommes'»⁷. Deux autres textes de Macaire sont cités par Isaac de Ninive: «Que tout homme soit soumis à tout moment à des variations (spirituelles) ..., cela est lumineusement exposé par le bienheureux Macaire, avec beaucoup de soin et d'attention, pour éclairer et enseigner les Frères: 'Des variations, dit-il, affectent tout homme, comme celles du temps ...' Et qu'on ne pense pas que c'est comme en passant et sans avoir bien pesé ses paroles que le bienheureux Macaire écrit cela dans sa lettre ... Il dit donc: 'Il y a le froid, et peu après la chaleur; puis il arrive qu'il y ait de la grêle, et peu après le beau temps'»⁸. Et: «D'une des Lettres du bienheureux Macaire tu pourras apprendre, si tu le

veux, comment les saints, lorsqu'ils se tiennent dans ces degrés (ceux de l'impassibilité — temporaire — et de la pureté) sont laissés à eux-mêmes pour être tentés ... C'est la lettre qu'Abba Macaire écrit à tous ses fils bien-aimés, y montrant clairement comment combats et secours de la grâce sont dispensés par Dieu, parce qu'il plaît ainsi à la sagesse de Dieu qu'ils soient exercés, tant qu'ils se trouvent jetés dans cette vie en vue de l'acquisition de la vertu par la lutte contre le péché: afin qu'à tout moment leurs yeux soient fixés sur lui, dans un regard continuel vers lui, et qu'augmente en eux son saint amour»⁹.

La version syriaque des écrits macariens

De quels écrits sont tirées ces citations? On pourrait penser qu'elles correspondent à des passages du texte grec des *Homélies* et des *Lettres* du Pseudo-Macaire¹⁰, puisqu'on connaît d'assez nombreux manuscrits syriaques contenant des «homélies» et des «lettres» attribuées soit à Macaire d'Égypte, soit à Macaire d'Alexandrie¹¹, et qu'un des manuscrits nous dit être traduites du grec¹². Cependant, A. Baumstark qui nous donne la liste de ces mss¹³ nous met en garde en signalant que le seul point de contact entre la tradition syriaque (des écrits macariens) et les manuscrits grecs (du Pseudo-Macaire) paraît être un *Dialogue avec les anges* sur le sort des âmes après leur sortie du corps¹⁴. À quoi il ajoute cependant, dans les «*Additions et rectificatifs*»¹⁵ que le *Memra I* de Macaire d'Égypte de la tradition syriaque serait en relation avec la *Grande*

Lettre du Pseudo-Macaire telle qu'elle se trouve dans la *Patrologie Grecque*¹⁶. Mais nous allons voir que les rapports entre les traditions grecque et syriaque sont beaucoup plus étroits.

Un fait apparaît tout d'abord à l'examen des catalogues des différentes bibliothèques où sont conservés les manuscrits de Macaire syriaque, et c'est que ceux-ci ne contiennent qu'une petite quantité d'écrits macariens, en comparaison de la tradition grecque. Par ailleurs, ces manuscrits contiennent tous, partiellement ou totalement, les mêmes textes¹⁷, — les mieux fournis¹⁸ présentant trois *Homélies* et huit *Lettres* attribuées à Macaire d'Égypte et trois *Homélies* et sept (ou huit) *Lettres* attribuées à Macaire d'Alexandrie.

Une question se pose donc dès l'abord. Quelques soient les rapports de détails entre les traditions grecque et syriaque, nos auteurs nestoriens n'ont-ils connu des écrits macariens qu'une anthologie? Autre chose pourrait le donner à penser: c'est le fait que tous les textes des citations de Macaire que nous avons relevées plus haut, chez Dadisho' de Qatar et chez Isaac de Ninive, semblent se trouver dans le contenu limité des manuscrits syriaques dont nous disposons. Celui cité par Dadisho' sur le souvenir de Dieu qui est une mort et une condamnation pour les démons, figure littéralement dans le *Memra I* attribué à Macaire d'Égypte dans les manuscrits syriaques¹⁹. Celui, également cité par Dadisho', sur le retrait temporaire de l'aide divine semble être une réminiscence d'un passage de la première *Lettre* de Macaire d'Égypte: «Cela arrive pour que le cœur

reconnaisse ... que tu ne peux persévérer dans ce labeur, que tu es faible dans ton corps, et quel grand travail c'est, que Dieu habite dans l'homme, — et surtout en toi qui as beaucoup péché, — tant que Dieu te laisse à toi-même»²⁰.

La citation faite par Isaac de Ninive à propos des variations spirituelles semblables à celles du temps est tirée littéralement du premier *Memra* attribué à Macaire d'Alexandrie dans nos manuscrits²¹. Quant à la *Lettre* à laquelle il fait allusion au sujet des combats que connaissent les saints, il semble qu'il s'agisse aussi de celle que nous avons mentionnée plus haut à propos du texte de Dadisho' sur le retrait de l'aide divine. Cette lettre, en effet, est adressée par Macaire syriaque «à tous ses fils bien-aimés»²² (comme le dit Isaac de la lettre à laquelle il se réfère), et elle a pour objet les tentations successives qui assaillent les ascètes, chaque fois que le soutien de la grâce les abandonne pour les mener jusqu'à l'humilité véritable, la prière continuelle et la conscience que c'est en restant continuellement dirigés vers Dieu qu'ils trouvent le repos²³. Cette lettre devait être assez connue pour ne pas avoir besoin d'être citée littéralement.

Il faut cependant noter qu'Abdisho' de Nisibe²⁴ dit de Macaire d'Égypte qu'il a écrit trois tomes (*pénqyân*) sur la vie monastique, et de Macaire d'Alexandrie qu'il a écrit «des memré»²⁵. Ce que dit 'Abdisho' de Macaire d'Égypte indique-t-il qu'il a connu en syriaque une version plus étendue des écrits macariens? Ou bien s'agit-il d'un «tome» de trois *memré*, d'un autre de *lettres* et d'un troisième de

réponses à des questions comme celles que contient le ms Vat. syr. 126, (qu'il attribue à Macaire d'Égypte, alors qu'elles sont les *Lettres V* et *VI* de Macaire d'Alexandrie dans Vat. syr. 122)?²⁶

Pour ce qui concerne les rapports entre Macaire syriaque et la tradition grecque, voici quelques observations que j'ai pu faire, et qu'il faudra compléter par une étude plus approfondie.

Plusieurs passages des textes de nos manuscrits syriaques sont le résultat d'un remaniement du grec. C'est ainsi que le premier *Memra* de Macaire d'Égypte contient, après une partie introductive, la première partie de l'*Homélie 19*, § 1 du grec²⁷, et, vers sa fin, les paragraphes 1 et 2 de l'*Homélie 40* du grec²⁸.

De même, le début du *Memra II* de Macaire d'Égypte est inspiré par les paragraphes 1 et 2 de l'*Homélie 10* du grec²⁹; puis, vers son milieu, il suit, d'assez loin, les paragraphes 8 et 9 de l'*Homélie 9* du grec³⁰, qu'il abandonne ensuite. La fin du *Memra III* de Macaire d'Égypte contient, elle, le § 5 de l'*Homélie 28* du grec³¹.

La première *Lettre* de Macaire d'Égypte (à laquelle paraissent se référer Dadisho' et Isaac) est celle qui se trouve dans la *Patrologia Graeca* de Migne, t. 34, col. 405A sqq.

La *Lettre 9* de Macaire d'Égypte dans Vat.syr.126 (= *Lettre 2* de Macaire d'Alexandrie dans Vat.syr.122) suit, toute entière, les paragraphes 4 (deuxième partie) à 10 de l'*Homélie 25* du grec³². Mais nous retrouvons cette même *Homélie 25* (§§ 1 à 5) dans un autre écrit de la version syriaque

(attribué, sans titre, à Macaire d'Alexandrie, cette fois, dans Vat.syr.126, et appelé *Première Lettre* de celui-ci par Vat.syr.122)³³. Les paragraphes 4 et 5 de l'*Homélie 25* se trouvent donc à deux endroits différents de notre version syriaque, ce qui suffit pour nous assurer, si besoin était, que celle-ci est un remaniement du grec tel que nous le connaissons, et non pas, — comme on pourrait l'envisager, vu l'ancienneté de quelques-uns de ses manuscrits³⁴, — le témoin d'une tradition primitive proche de l'original macarien.

La réponse à une *Question* au sujet du démon figurant après la *Lettre 10* de Macaire d'Égypte correspond aux paragraphes 3 et 4 de l'*Homélie 26* du grec³⁵.

Quant au premier écrit attribué dans le syriaque à Macaire d'Alexandrie, il contient d'abord les paragraphes 23 à 26 de la même *Homélie 26* du grec³⁶; puis, après un passage pour lequel je n'ai pas relevé de correspondance dans le grec, il poursuit avec les paragraphes 9 à 11 de cette même homélie³⁷.

Sans qu'il soit indispensable de nous livrer ici à une étude exhaustive des correspondances existant entre les textes grecs et syriaques, nous pouvons, par ces exemples, nous faire une idée du remaniement auquel s'est livré l'adaptateur syrien³⁸. Mais ce qu'il nous faut encore noter, c'est que son travail d'adaptation ne s'est pas borné à disposer de manière différente des passages du grec, mais qu'il a affecté dans une certaine mesure la nature des textes. En effet, les passages syriaques dont j'ai relevé la correspondance avec le grec vont, par rapport à

celui-ci, de la traduction très large à la véritable paraphrase; souvent ils omettent des phrases du grec, ou bien, au contraire, en incluent d'autres qui lui sont étrangères.

On pourra s'en rendre compte lorsque, dans les pages qui vont suivre, je donnerai la traduction du texte syriaque de quelques-uns de ces passages communs, si l'on veut bien alors se reporter au grec.

Ajoutons que, d'une manière générale, l'ensemble de la version syriaque dont nous disposons insiste plus que le grec sur l'aspect ascétique de la vie monastique. De même, les passages correspondant au grec qui expriment cet aspect y sont plus développés que dans celui-ci, à l'inverse des passages proprement mystiques.

Je pense qu'il était nécessaire de faire ces remarques avant d'étudier l'influence du Pseudo-Macaire sur les mystiques nestoriens; car, même en supposant que ceux-ci aient disposé d'un texte complet des écrits macariens, il pouvait s'agir d'un texte remanié, non seulement quant à la disposition de ses écrits, mais aussi quant au détail du texte lui-même. C'est pourquoi, dans l'enquête que nous allons maintenant entreprendre, je m'appuierai en premier lieu sur la version syriaque de Macaire telle que nous l'avons actuellement³⁹.

1. Une mystique du cœur

La spiritualité macarienne a été caractérisée par les expressions de «mystique du cœur»⁴⁰ et d'«école du sentiment ou du surnaturel conscient»⁴¹. C'est un fait que l'on peut réunir sous ces deux définitions

tous les éléments proprement macariens dont nous allons parler et que se sont transmis les différentes générations d'auteurs spirituels nestoriens⁴². Énumérons-les dès maintenant.

De la «mystique du cœur» relèvent l'importance, chez Macaire, de la notion de cœur (au sens biblique du terme) et l'analyse des rapports de celui-ci avec l'esprit (en grec: *nous*; en syriaque: *hawnâ*, ou *mad'â*, ou *ré'yânâ*); la pratique de la prière constante du cœur (ou de «l'homme intérieur»); l'humilité et la charité véritables du cœur; l'amour et la dilection dont il est embrasé; et aussi les «nuits» par lesquelles Dieu le purifie.

De la «conscience du surnaturel» relèvent l'expérience de l'action de l'Esprit-Saint sous forme de feu et de lumière; l'analyse des signes accompagnant cette expérience; l'accent mis sur la nécessité de celle-ci pour être un chrétien parfait; et enfin le caractère lyrique et enthousiaste des écrits macariens.

Pour ce qui est de l'importance de la notion de *cœur* chez le Pseudo-Macaire, on pourra lire ce qu'a écrit à ce sujet, — en se référant au texte grec, — A. Guillaumont dans *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité*⁴³. Sur ce point, la version syriaque, malgré sa moindre étendue, est presque aussi riche que le grec. Nous y lisons que c'est du cœur que procède la vie⁴⁴: c'est pourquoi il faut le «garder» avec grand soin⁴⁵. Il faut peiner au-dedans de lui⁴⁶ en cultivant de toute sa force la terre du cœur⁴⁷, pour le préparer à recevoir la semence spirituelle⁴⁸ qu'y feront croître les pluies de la grâce⁴⁹. Ce travail de la terre du

cœur, c'est d'en chasser le mal intérieur par le «souvenir de Dieu»⁵⁰. Il faut ainsi se préparer à ce que soit circoncis l'intérieur du cœur⁵¹ par l'Esprit céleste qui reposera sur lui et le circonciera par le baptême du feu et de l'Esprit⁵². Car c'est le feu de l'Esprit qui purifie et guérit le cœur⁵³.

Arrêtons un moment notre relevé de ce que nous dit du cœur la version syriaque des écrits macariens pour présenter quelques échos de cette doctrine et de ces expressions chez nos auteurs nestoriens.

Pour tous ceux-ci le cœur⁵⁴ est bien le lieu de la rencontre de l'âme avec Dieu. De même que Macaire⁵⁵ nous disait que c'est du cœur que procède la vie, Joseph Hazzaya déclare que «du cœur du moine sourd le Christ, Fontaine de vie»⁵⁶, et Jean de Dalyatha que le cœur est «la source des fleuves des splendeurs de l'Esprit-Saint»⁵⁷. Au sujet de la «garde du cœur», Simon de Taibouthéh dit que l'âme doit veiller continuellement à la porte de son cœur⁵⁸, et Joseph Hazzaya affirme que «quiconque ne met pas une garde à la porte de son cœur est privé de la vision du Royaume glorieux ... qui est à l'intérieur de nous»⁵⁹; etc ... L'expression macarienne «travailler la terre du cœur» est reprise par Joseph Hazzaya qui nous parle des mœurs qui sont «cultivées avec dilection dans la terre du cœur»⁶⁰ et qui nous dit que «dans la contemplation incorporelle, la terre du cœur est travaillée et purifiée par la ferveur du feu»⁶¹. De même l'expression «peiner dans son cœur» (*dné' mal blébbéh*)⁶² est employée par Isaac de Ninive qui déclare que «la conduite psychique est le labeur du cœur (*'amlâ dlébbâ*)»⁶³. Enfin, notre derniè-

re citation de Joseph Hazzaya se fait aussi l'écho de ce que dit Macaire de la purification du cœur par le feu de l'Esprit, point sur lequel nous reviendrons.

*A. Le cœur et l'intellect spirituel*⁶⁴

Au sujet des rapports entre le cœur et l'intellect (en grec, *nous*⁶⁵), je n'ai pas trouvé dans la version syriaque de Macaire des textes aussi précis que ceux mentionnés, — en se référant à Macaire grec, — par A. Guillaumont dans ses articles sur *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité* et *Le « cœur » chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*⁶⁶. Voici cependant ce qu'elle nous dit sur ce point.

Dans le cœur se trouve la « pensée » (*ré'yânâ*)⁶⁷; c'est dans ce *ré'yânâ* rénové⁶⁸ qu'est imprimée la ressemblance de Jésus⁶⁹. (Mais il est dit ailleurs que celle du Royaume est imprimée dans le cœur⁷⁰.) C'est dans le *ré'yânâ* que réside l'Esprit céleste qui repose sur le cœur circoncis⁷¹.

L'« intelligence » (*mad'â*) est, elle aussi, dans le cœur, puisqu'il est parlé équivalement de « l'œil secret du *mad'â* »⁷² ou, au pluriel, de « ses yeux ... par lesquels nous voyons avec limpidité, pureté et lumière, l'Ami véritable, notre Seigneur et notre Dieu doux et suave, aimé et chéri, l'Époux glorieux qu'est le Christ Roi, lorsque l'âme a été illuminée, nettoyée, rendue limpide et purifiée par l'Esprit saint et adorable »⁷³, et des yeux de notre cœur⁷⁴, à la vue lumineuse duquel⁷⁵ « apparaît spirituellement le Christ Roi »⁷⁶. Ce *mad'â* est appelé « l'homme intérieur »⁷⁷ qui possède « l'œil de la connaissance »⁷⁸.

Mais, comme nous venons de le voir, le cœur a lui aussi des yeux, et également des oreilles pour «entendre en esprit les commandements de la résurrection véritable»⁷⁹ : car «à l'intérieur de notre ouïe, il y a une autre ouïe, à l'intérieur de nos yeux corporels ... d'autres yeux»⁸⁰.

Quant à l'«intellect» (*hawnâ*), la version syriaque nous parle de «ses profondeurs»⁸¹, — comme elle parle de celles du cœur⁸²; elle nous dit que c'est lui qui pratique le «souvenir de Dieu»⁸³ et qui, par son recueillement, permet au cœur d'aimer de toutes ses forces⁸⁴. C'est en lui, aussi, que doit «resplendir la lumière de l'Étoile du matin spirituel»⁸⁵.

On voit que les mots *ré'yânâ*, *mad'â* et *hawnâ* sont, indifféremment, des équivalents du terme *nous* dans le texte grec des *Homélies* du Pseudo-Macaire, dans lesquelles on peut lire, par exemple, que le *nous* est à l'intérieur du cœur⁸⁶; qu'il y est comme la pupille de son œil⁸⁷ et comme le cocher qui le dirige⁸⁸, etc ... (les propriétés du *nous* étant, par ailleurs, comme le remarque A. Guillaumont, attribuées aussi au cœur lui-même⁸⁹).

Si maintenant nous parcourons les écrits des mystiques nestoriens en cherchant ce qu'ils disent des rapports du cœur avec la «pensée», l'«intelligence» ou l'«intellect», nous entendons Isaac de Ninive déclarer, comme Macaire, que le *ré'yânâ* est dans le cœur, en quelque sorte comme un membre de celui-ci⁹⁰; tandis que pour Simon de Taibouthéh, il y est comme la source qui l'approvisionne en pensées diverses et qu'il faut habituer à la nourriture spirituelle⁹¹. Macaire disait que dans le *ré'yânâ* est

imprimée la ressemblance de Jésus, et dans le cœur celle du Royaume; dans le même sens Jean de Dalyatha nous parle des «choses glorieuses et sublimes qui, venant de Dieu, sont inscrites sur les tablettes du cœur pur et imprimées dans l'intelligence (*mad'â*) lumineuse pour sa délectation»⁹²; tandis qu'Isaac de Ninive déclare que «dans le cœur pur est imprimé le ciel nouveau»⁹³.

Pour Joseph Hazzaya, comme pour Macaire syriaque, le *mad'â* aussi est dans le cœur, encore qu'il ne puisse entrer dans la partie la plus profonde de celui-ci que grâce à la «clef spirituelle» qu'est le mouvement du feu de l'Esprit⁹⁴ et avec l'aide du «souvenir de Dieu», éliminant tout autre souvenir⁹⁵. Pour lui aussi, le *mad'â* a des yeux⁹⁶ par lesquels il voit clairement la substance des choses à venir dans le lieu intérieur du cœur⁹⁷. Comme Macaire également, il parle des «oreilles du cœur» qui entendent le murmure subtil qui est révélé à l'homme spirituel⁹⁸. Et peut-être pouvons-nous percevoir un écho de la formule de Macaire «dans ses yeux il y a d'autres yeux», — mais transposé au plan de ceux du *mad'â* lui-même, — dans ce que dit Joseph Hazzaya du «regard du *mad'â* voyant» qui est «voilé comme par une nuée à l'intérieur de lui-même (= à l'intérieur de son regard) par la lumière de la Sainte Trinité» de sorte qu'il ne voit rien d'autre qu'elle⁹⁹.

L'intellect (*hawnâ*) est lui aussi à l'intérieur du cœur¹⁰⁰. Et comme Macaire nous parlait de la profondeur du cœur et de celles du *hawnâ*, Joseph Hazzaya, de son côté, s'étonne de la perspective infinie que découvre le *hawnâ* à mesure qu'il entre

dans le cœur: «Quelle chose admirable que l'homme soit soumis à la limite et à la quantité, et que le lieu de son cœur soit sans limite! Plus, en effet, l'intellect y entre, plus il devient spacieux devant lui»¹⁰¹; cependant qu'unissant Macaire et Évagre, il nous parle de la vision lumineuse que le *hawnâ* a de lui-même «au firmament du cœur»¹⁰², vision ressemblante à celle du saphir et qui rend possible celle de la Sainte Trinité elle-même¹⁰³. Par ailleurs, nous avons vu plus haut Dadisho' de Qatar citer le texte de Macaire disant que c'est le *hawnâ* qui pratique le souvenir de Dieu. De même, Macaire nous parlait du recueillement du *hawnâ*; Isaac de Ninive, lui, parle du recueillement du *hawnâ* qui est accompagné, dans le cœur, d'une ferveur brûlante et enflammée¹⁰⁴, tandis que Simon de Taibouthéh compare le *hawnâ* à un encensoir qui parfume les pensées du cœur et verse sur elles l'huile odoriférante de l'amour¹⁰⁵. Enfin, comme Macaire nous disait que dans le *hawnâ* resplendit l'Étoile du matin spirituel, Jean de Dalyatha invoque le Christ par ces mots: «Ô Astre qui te lèves du cœur et apparais dans l'esprit (*bhawnâ*) ... »¹⁰⁶, cependant que Joseph Hazzaya conseille au moine: «Regarde continuellement dans la demeure de ton cœur pour y voir l'Étoile qui se révèle dans la terre du cœur des humbles»¹⁰⁷.

Tout cela, par la doctrine et par le ton, indique clairement l'influence de Macaire sur nos auteurs, surtout si l'on se souvient que les termes *ré'yânâ*, *mad'â*, *hawnâ* et celui de «cœur» lui-même sont ici souvent interchangeables.

B. La prière continuelle

Dans les textes cités jusqu'ici, tant de Macaire que des mystiques nestoriens, nous avons rencontré à plusieurs reprises les notions de prière continuelle ou de souvenir incessant de Dieu (ou leurs équivalents). L'affirmation de la nécessité de la prière continuelle est très caractéristique des écrits du Pseudo-Macaire¹⁰⁸. Elle est, de même, un des points que les moines nestoriens ont retenu volontiers des enseignements attribués par les Apophtegmes à Macaire d'Égypte (qu'ils identifiaient, rappelons-le, à l'auteur de tous les écrits macariens, conjointement avec Macaire d'Alexandrie), comme en témoigne ce dire d'Abba Macaire rapporté par Thomas de Marga¹⁰⁹ : Comme des Frères demandaient au bienheureux Abba Macaire : « Laquelle des pratiques de l'ascèse apporte avec elle sa rétribution ? » il leur répondit : « Rien n'est supérieur à la prière continuelle, car ceux qui s'y adonnent jusqu'à la fin chassent les démons ; ces derniers, en effet, savent bien que par elle sont anéanties toutes leurs ruses »¹¹⁰.

De cet enseignement on peut rapprocher ce passage du premier *Memra* de Macaire syriaque : « La somme de toute la force des vertus et le meilleur de tout ce qui est bon dans l'âme, c'est la perpétuité de la prière (constamment) dirigée vers Dieu »¹¹¹. La prière — qui est avant tout pour Macaire celle du cœur, comme nous allons le voir, — paraît avoir chez lui pour synonyme le « souvenir de Dieu », qui, comme elle, doit être incessant¹¹². Tous deux sont l'œuvre du cœur, venant de lui et se faisant en lui ;

ainsi dans le même premier *Memra* (de Macaire d'Égypte): «Dans l'aire de notre cœur, n'attachons pas ensemble le bien et le mal; mais n'usons que du bien, par le souvenir et le souci de Dieu qu'a notre cœur»¹¹³; et, ailleurs, — dans un passage où Macaire explique que la prière continuelle est celle même de l'Esprit au-dedans de nous — : «Quand la grâce habite dans l'homme, elle (la grâce) ne cesse pas de prier, car l'Esprit prie continuellement en lui. C'est là le degré des hommes grands et parfaits: qu'ils marchent, qu'ils parlent, la prière est continuellement sur leurs lèvres et dans leur cœur, dirigée vers Dieu»¹¹⁴. Même si elle peut être vocale, — comme le dit le texte que nous venons de citer, — c'est surtout la prière qui a lieu dans le cœur que vise Macaire quand il parle de prière continuelle, et qu'il demande que l'on prie «sans cesse et pas seulement aux moments de la prière (vocale canonique)»¹¹⁵ et de «persévérer dans le silence de la prière»¹¹⁶.

Nombreuses sont les traces de cet enseignement sur la prière continuelle du cœur chez les mystiques nestoriens. Par exemple chez Dadisho' de Qatar, que nous avons déjà entendu citer un texte de Macaire syriaque sur le souvenir continu de Dieu¹¹⁷. De même ¹¹⁸ il mentionne, parmi les gains de la solitude, «le souvenir continu de Dieu et l'oubli de tout (autre) souvenir», citant précisément à ce sujet Abba Macaire: «Il faut que celui qui se tient dans la solitude n'ait absolument aucun souvenir lorsqu'il est dans sa cellule»¹¹⁹. Ailleurs¹²⁰, il parle de la prière continuelle en tant qu'exercice et en tant que don de Dieu¹²¹.

Simon de Taibouthéh, de son côté, déclare que «la prière de l'amour est une fontaine qui ne cesse jamais de couler»¹²², et il ajoute que cette prière est un don de Dieu qui a lieu «lorsque la source du cœur est enflammée par le feu de l'amour»¹²³; la prière consiste alors en ce que «l'intelligence (*mad'â*) glorifie Dieu incessamment dans la langue des anges»¹²⁴. Il nous parle aussi du «souvenir continuel des bienfaits de Dieu»¹²⁵ et de la nécessité de «veiller continuellement, jour et nuit, à la porte du cœur»¹²⁶, — veille qui, si elle consiste à garder le cœur de l'atteinte des passions, est aussi un des aspects de la pratique du souvenir de Dieu¹²⁷.

Sahdona, s'il semble ne parler que relativement peu¹²⁸ du souvenir incessant de Dieu et de la prière continuelle, a cependant cette très belle expression: «L'air sensible deviendra peut-être moins présent à l'haleine de nos sens extérieurs que l'Esprit de Dieu ne deviendra intime à notre cœur, y insufflant sans cesse son souvenir ...»¹²⁹ et cette formule très dense: «Ils doivent être sans cesse assidus à la prière secrète du cœur et à la préoccupation spirituelle de la pensée»¹³⁰.

Dans un passage du *De perfectione religiosa*, Isaac de Ninive parle de la prière continuelle comme s'il avait voulu grouper des réminiscences de plusieurs des textes macariens cités plus haut. À la question suivante: «Quelle est la réalité qui assume toutes les œuvres de la vie monastique, de sorte que lorsqu'on y est parvenu, on sait qu'on est arrivé au terme de celle-ci?», il répond: «C'est quand on est devenu digne de la perpétuité de la prière. Lorsqu'on y est

arrivé, on a atteint le terme de toutes les vertus¹³¹, et l'homme est devenu désormais la demeure de l'Esprit. Si quelqu'un (en effet) n'a pas reçu vraiment le don du Paraclet, il ne peut réaliser dans la quiétude cette perpétuité de la prière. Car l'Esprit, quand il est venu habiter dans l'homme, ne cesse de prier: c'est l'Esprit lui-même qui prie (en lui)¹³². Alors, qu'il dorme ou qu'il soit éveillé, la prière ne quitte pas son âme: qu'il mange ou qu'il boive, qu'il soit endormi ou qu'il fasse quelque chose¹³³, — et même s'il est plongé dans un sommeil profond, — les parfums de la prière s'exhalent sans effort à l'intérieur de son cœur. La prière qu'il possède désormais n'est pas celle qui est prescrite, mais celle de tous les instants¹³⁴ »¹³⁵. Ailleurs, Isaac envisage la prière continuelle du cœur sous son aspect actif et il déclare en des termes également macariens: «La conduite psychique est le labeur du cœur, qui est accompli sans relâche par la méditation sur le grand Jugement à venir, par la prière continuelle du cœur et par la réflexion sur la Providence et la sollicitude de Dieu envers ce monde ... »¹³⁶

Cependant, bien qu'Isaac mentionne encore ailleurs la prière continuelle¹³⁷, on aurait pu s'attendre à ce qu'il en parle davantage. La rareté relative dans l'œuvre d'Isaac de passages sur la prière continuelle, vient, je crois, du fait que le terme «prière» ne s'applique pas pour lui, en général, aux relations avec Dieu propres au degré de la perfection spirituelle. Sous l'influence d'une traduction fautive d'un chapitre d'une *Centurie* d'Évagre¹³⁸, il a adopté une terminologie qui cantonne la prière proprement dite

à l'étape psychique, l'étape spirituelle (ou de la perfection) étant caractérisée par un émerveillement (*tabrâ*) devant Dieu qui fait que l'esprit s'oublie lui-même ainsi que tout ce qui n'est pas Dieu¹³⁹. Encore que cet émerveillement soit parfois appelé «prière spirituelle»¹⁴⁰ et qu'on puisse parler à cette étape de «souvenir de Dieu»: «Ceux que l'Esprit conduit par la contemplation ... n'ont plus besoin de prière prolongée ...: le souvenir de Dieu leur suffit à lui seul ..., du fait qu'ils ne sont aucunement négligents à se livrer à la prière, mais qu'ils l'honorent en se mettant debout aux moments fixés, sans parler de celle qui est continuelle»¹⁴¹.

Cette remarque s'applique également à Joseph Hazzaya qui est, parmi tous ceux que nous citons, l'auteur le plus influencé par Évagre¹⁴². Cependant, comme chez Isaac, la mention de la prière continuelle n'est pas absente de ses écrits, mais précisément en tant que préparation au passage à un degré spirituel supérieur; la prière continuelle étant surtout considérée par lui sous son aspect actif qui l'apparente aux vertus (exercées, cependant, sous la mouvance de l'Esprit). C'est ainsi qu'il déclare que «personne ne peut devenir digne des révélations et des visions divines ... sans la prière continuelle»¹⁴³. De même, parmi les signes de l'étape psychique, il signale celui-ci: «Pas un instant ton esprit ne cesse de se souvenir de Dieu, et sa langue murmure sans cesse en ton cœur une prière cachée»¹⁴⁴. Et même à ceux qui ont atteint l'étape spirituelle, il convient de «ne pas mépriser les instruments de travail qui servent à acquérir ce gain et qui sont: le jeûne avec mesure, la

prière continuelle du corps et de l'intelligence (*mad'â*), l'humilité et l'amour les uns envers les autres»¹⁴⁵. Il précise, du reste, que parmi ces vertus, la prière continuelle à un rang à part : « Je ne parle pas ici de la prière à des moments fixés, mais de celle qui, perpétuelle, ne cesse jamais ... : celle-ci est la perfection de tous les commandements »¹⁴⁶.

Quant à Jean de Dalyatha, bien qu'il connaisse lui aussi un au-delà de la prière¹⁴⁷, c'est certainement celui de nos auteurs qui parle le plus de la prière et du souvenir de Dieu continuels ; ce qui s'explique, à ce que je crois, par l'influence constante et profonde de Macaire sur sa pensée mystique. Je consacrerai un chapitre de mon livre sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* à sa doctrine sur le souvenir de Dieu. Signalons seulement dès maintenant le caractère macarien de cette doctrine, et que, pour lui, la prière continuelle véritable est précisément cette « stupeur » (*témhâ*) qui interrompt la prière ordinaire : « Résumons ce que nous avons dit : la prière continuelle, c'est la stupeur devant Dieu »¹⁴⁸.

C. *L'humilité du cœur et la charité*

Parmi les propriétés du cœur qui pratique la prière continuelle, Macaire¹⁴⁹ insiste sur son humilité profonde en des termes que nous retrouverons chez nos auteurs nestoriens.

Après avoir acquis l'humilité du corps, nous dit Macaire, en soumettant celui-ci au jeûne, à la veille, à des prières nombreuses, etc...., le moine reçoit « l'humilité du cœur »¹⁵⁰, qui est « celle de la pensée

(*ré'yânâ*) qui est à l'intérieur du cœur»¹⁵¹. Elle consiste en ce que «Le Paraclet donne pour lois au cœur de l'âme pure que celle-ci se mette au-dessous de toute créature et qu'elle ne regarde pas les fautes des hommes»¹⁵². Alors, «l'âme qui aime Dieu ... ne pense pas d'elle-même qu'elle ait fait quoique ce soit de bon»¹⁵³ et «elle est à ses propres yeux inférieure à tous les hommes et plus misérable qu'aucun d'eux»¹⁵⁴.

On peut recueillir dans les écrits des mystiques nestoriens d'assez nombreux textes qui paraissent être des échos de ces passages de Macaire syriaque. Par exemple chez Isaac de Ninive: «Le vrai humble est celui qui, ayant par devers lui quelque chose qui mériterait qu'il en soit fier, ne s'en enorgueillit pas, mais pense de lui-même qu'il n'est que poussière»¹⁵⁵; et: «L'homme parfaitement humble est celui qui n'a pas besoin de procurer à sa pensée une raison de s'humilier. Il a accompli (tout ce qu'il devait), et (cependant) cette raison est en lui comme naturellement et sans demander d'efforts; au point que, même s'il reçoit ... au-dedans de lui le grand don que la création entière ne peut contenir, il se considère comme un vil pécheur»¹⁵⁶.

Et chez Joseph Hazzaya: «Le second signe, mon Frère, par lequel tu perçois l'action de l'Esprit que tu as reçu par le baptême est que naît dans ton âme la véritable humilité. Je ne parle pas ici de celle du corps, mais de l'humilité véritable qui vient de l'âme: celle-ci consiste en ce que l'homme, même si des choses grandes et stupéfiantes sont opérées chez lui par l'Esprit qui habite en lui, se considère comme

poussière et cendre, comme un ver et non comme un homme; alors que tous les hommes sont à ses yeux des maîtres et des saints: car il n'y a dans sa pensée ni bon ni mauvais, ni juste ni pécheur ... »¹⁵⁷

Chez Jean de Dalyatha: « Dans le cœur de certains la grâce sème l'humilité et met leurs pensées sous la poussière et la cendre ... »¹⁵⁸, « lorsque le cœur s'est humilié dans les larmes et la souffrance ... et que l'homme, le cœur brisé, est devenu à ses propres yeux vil, misérable et inférieur à tout »¹⁵⁹.

On aura pu remarquer dans certains des textes que je viens de citer le lien établi entre l'humilité du cœur et le fait de ne pas voir les fautes des hommes¹⁶⁰. L'humilité du cœur a pour fruit mystique l'impossibilité de voir du mal chez les autres, ou plus exactement, comme nous le dira Joseph Hazzaya, la vision des hommes selon l'image à laquelle ils furent créés et qu'ils retrouveront dans la gloire éternelle¹⁶¹. Ce lien entre l'humilité du cœur et la charité de sa vision, que nous rencontrons à la fois chez Macaire et chez Joseph Hazzaya, peut être le signe d'une influence macarienne sur la conception que se font les mystiques nestoriens de l'humilité du cœur (conception dont on pourrait sans doute retrouver les éléments dans la tradition monastique en général).

Sur la grâce de ne pas voir les fautes des hommes, — dont nous trouvons la mention chez Macaire syriaque, mais de manière moins précise et élaborée que chez certains de nos auteurs¹⁶², — citons ce texte de Simon de Taibouthéh: « Lorsque la grâce agit en nous, la lumière de la dilection (*réḥmā*)

envers les hommes se répand tellement sur le miroir du cœur qu'il n'y a plus dans le monde ni bons ni mauvais»¹⁶³; celui-ci de Joseph Hazzaya: «Heureuse est l'âme, si elle ne s'abaisse pas à manger de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, c'est-à-dire à distinguer entre les pécheurs et les justes, entre les bons et les mauvais ...»¹⁶⁴; et cet autre de Jean de Dalyatha: «De même que celui dont les yeux sont fermés ne voit pas les corps, ainsi celui dont le cœur est pur ne connaît pas les mauvaises actions des hommes»¹⁶⁵.

Le fondement de cette charité mystique du regard nous est donné par Joseph Hazzaya — mais ici l'influence de macaire semble être prolongée par celle de Jean le Solitaire¹⁶⁶ —: «(Alors) l'amour (*réhmtâ*) des hommes fait irruption dans l'âme ainsi que la supplication continuelle pour leur conversion; et lorsque l'esprit regarde au-dedans de lui, il les voit tous à la ressemblance de l'image de Dieu à laquelle ils furent créés: là, dans la vision qui relève de cet état, il n'y a ni juste ni pécheur ..., mais, tout en tous, c'est le Christ qui apparaît»¹⁶⁷. Ce que la *Lettre sur les trois degrés* nuance et précise à la fois en ces termes: «En même temps qu'il voit leurs faiblesses et la bassesse de leur boue ..., il goûte ... cette admirable gloire dans laquelle ils se trouveront après la résurrection d'entre les morts»¹⁶⁸.

Même doctrine chez Isaac de Ninive: «Un signe lumineux de la limpidité de ton âme sera pour toi le suivant: lorsque tu regardes en toi-même, tu es rempli de miséricorde envers tous les hommes, et ton cœur défaille et brûle, comme d'un feu, de

compassion envers eux, sans discrimination de personnes, tandis que cela te fait voir continuellement en toi l'image du Père céleste (= celle à laquelle ils ont été créés)»¹⁶⁹.

Ce texte d'Isaac nous amène à parler d'un autre aspect de la charité du cœur envers les hommes : son caractère enflammé¹⁷⁰. Nous verrons plus loin tout ce que les mystiques nestoriens (et tout particulièrement Jean de Dalyatha) doivent à Macaire dans leur usage du symbole du feu ; mais signalons ici que le rapport entre l'action du feu de l'Esprit et la purification du cœur de toute vision du mal, — rapport mentionné implicitement dans le texte d'Isaac cité ci-dessus, et clairement par Joseph Hazzaya, comme nous allons le voir, — peut avoir été suggéré par un texte de Macaire syriaque : « La ferveur de ce feu nettoie le cœur et le purifie ; elle l'éprouve et l'illumine ... À ce feu, brûlons, nous, la poutre qui est dans les yeux de notre cœur, afin qu'en purifiant le regard de notre âme, elle acquière la pureté de sa nature et l'état dans lequel Dieu la créa au commencement, de sorte que rien ne l'empêche de comprendre, lorsqu'elle contemple les merveilles des lois de son Créateur »¹⁷¹. Bien que la fin de ce passage ne précise pas quelles sont les merveilles que l'âme contemple, et qu'il soit question ici de l'état de l'âme elle-même lors de sa création, et non — comme dans les textes cités plus haut — de la vision de la nature originelle des autres hommes¹⁷², la mention de la poutre de l'Évangile¹⁷³ suggère un rapprochement avec la vision des fautes des autres (vision qui disparaît quand — selon les

termes employés par Macaire — le cœur est purifié par le feu et lorsque l'âme revient à son intégrité primitive).

Cependant, le rapprochement est beaucoup moins net que celui fait par A. Guillaumont¹⁷⁴ avec un texte des *Homélies* grecques du Pseudo-Macaire, à propos d'un passage de Joseph Hazzaya sur le même sujet. Voici d'abord le texte de Joseph Hazzaya: «Quand ta pensée s'étend sur tous les hommes, des larmes coulent de tes yeux comme d'une source; ils sont comme s'ils demeureraient dans ton cœur, tu les embrasses et leur donnes des baisers avec tendresse, répandant en pensée ta bienveillance sur eux tous. Quand tu te souviens d'eux, ton cœur s'embrase comme du feu par la force de l'activité de l'Esprit qui est en toi; et de là naissent en ton cœur la bonté et la mansuétude, si bien que ... ta pensée ne conçoit aucun mal de personne ... »¹⁷⁵ Le professeur Guillaumont rapproche justement ce texte du passage suivant de l'*Homélie* grecque 18,8¹⁷⁶: «Tantôt ils (ceux qui ont reçu l'Esprit) sont dans les gémissements et les lamentations au sujet du genre humain et, priant pour l'Adam total, ils conçoivent deuil et lamentation, enflammés qu'ils sont pour l'humanité par l'amour de l'Esprit. Tantôt ils sont embrasés par l'Esprit d'une telle allégresse et d'un tel amour que, si c'était possible, ils feraient entrer dans leurs entrailles tous les hommes, sans distinguer le méchant du bon. Tantôt ils s'humilient à tel point au-dessous de tous les hommes, dans l'humilité de l'Esprit, qu'ils se considèrent comme les derniers et les moindres de tous»¹⁷⁷. Il est certain que ce

rapprochement est beaucoup plus probant que celui que nous avons fait plus haut avec un texte de Macaire syriaque; en particulier si l'on remarque la mention, chez Joseph Hazzaya et chez Macaire grec, du séjour des hommes à l'intérieur du cœur, — mention que je n'ai pas relevée dans nos manuscrits syriaques de Macaire¹⁷⁸. Si, par ailleurs, tant nos auteurs nestoriens que Macaire syriaque lient la charité du regard à la vision de l'image de Dieu dans l'homme ou de la pureté de son état originel, — notion qui ne se trouve pas dans le passage grec cité ici, — signalons que cette considération des autres dans leur intégrité première peut avoir pour origine l'enseignement de Jean le Solitaire sur la vision des hommes, même pécheurs, dans la gloire qui sera la leur, vision qui est pour celui-ci le fondement de l'amour spirituel dont ils sont l'objet¹⁷⁹. Ce rapport entre Joseph Hazzaya et le texte grec des *Homélies* du Pseudo-Macaire suggère lui aussi¹⁸⁰ que les auteurs nestoriens ont pu connaître une version syriaque de celui-ci plus étendue que celle qui nous est parvenue.

D. L'amour et la dilection

Un autre élément doctrinal touchant l'activité du cœur semble être dû, lui aussi, à Macaire par Jean de Dalyatha: la distinction entre l'amour (*ḥūbbā*) et la dilection (*réḥmā*). Jean consacre à ce sujet une homélie entière¹⁸¹ dont voici l'essentiel pour ce qui concerne le point traité ici.

Il entend par amour de Dieu (*ḥūbbēh dalāhā*, — c'est-à-dire l'amour pour lui) l'élan, à la fois actif et imprimé par la grâce¹⁸², qui fait pratiquer avec

joie¹⁸³ les commandements de manière de plus en plus parfaite¹⁸⁴, et fait abandonner le monde pour servir Dieu totalement¹⁸⁵ et chercher une union avec lui dont, à la vérité, on n'a pas encore idée¹⁸⁶. Car même s'il enivre¹⁸⁷ et brûle¹⁸⁸ par la force avec laquelle il fait désirer de se donner à Dieu, l'amour est encore cependant le fait des serviteurs qui obéissent¹⁸⁹.

La dilection, elle, est le propre des fils¹⁹⁰ qui ont expérimenté qu'ils sont appelés à être semblables à leur Père et un avec lui¹⁹¹. Elle est quelque chose de totalement reçu¹⁹², de subi, — relevant d'une dimension supérieure à celle de l'effort ascétique mû par l'amour¹⁹³, — un désir dévorant de la vision de la beauté de Dieu¹⁹⁴ qui délivre de tout autre désir¹⁹⁵, car par elle la force du désir naturel de l'âme a été changée en désir de Dieu¹⁹⁶. En un mot, elle est la perfection mystique de l'amour¹⁹⁷. À elle s'applique proprement le symbole de l'ivresse¹⁹⁸ et celui de l'embrasement¹⁹⁹, car c'est elle qui rend véritablement brûlant l'amour lui-même²⁰⁰, encore que le feu de la dilection soit appelé à s'éteindre dans la paix de l'extase et de l'union²⁰¹.

La plupart de ces caractéristiques attribuées par Jean de Dalyatha à l'amour et à la dilection se trouvent dans les textes de Macaire syriaque²⁰². Certains se rencontrent aussi, nous le verrons, chez Grégoire de Nysse, mais vu l'influence constante et directe²⁰³ de Macaire sur Jean de Dalyatha (influence que nous aurons encore l'occasion de constater), c'est d'abord chez lui qu'il faut en chercher la source.

Si Macaire²⁰⁴ ne distingue pas explicitement entre l'amour et la dilection²⁰⁵, l'usage qu'il fait de ces deux termes montre cependant qu'il donne à chacun un sens assez déterminé.

L'amour (*ḥūbbā*) est, pour lui aussi, lié de manière particulière à l'observance des commandements²⁰⁶. C'est pourquoi il est rangé parmi les œuvres vertueuses²⁰⁷ ou associé à celles-ci²⁰⁸. Mais il n'est pas le fruit du seul effort de l'homme, car il est un don du Seigneur²⁰⁹ et, particulièrement, sa présence continue dans le cœur et la pensée²¹⁰. C'est par sa ferveur²¹¹ que les commandements de Dieu peuvent être observés avec facilité²¹². Il y a, du reste, — semble-t-il, — des degrés²¹³ dans l'épanouissement de l'amour de par l'opération de la grâce²¹⁴, depuis la simple ferveur dans la pratique des vertus, en passant par «l'amour spirituel»²¹⁵ qui entraîne l'âme jour après jour²¹⁶, jusqu'à «l'amour céleste»²¹⁷ enflammé par le feu divin²¹⁸, qui absorbe²¹⁹ ceux qui l'ont goûté²²⁰ et les unit au Seigneur²²¹. Remarquons ici que, même si l'amour est, pour Macaire, fondamentalement associé à la pratique des commandements et des vertus, et à l'orientation vers Dieu de la volonté de l'âme²²², il est normal qu'il demeure jusque dans l'union mystique associé à la dilection²²³; car le mot *ḥūbbā* (amour) a chez Macaire tous les sens de l'*agapè* néo-testamentaire, et, comme celui-ci le rappelle (en citant 1 Jn 4,8.16), «Dieu (lui-même) est *ḥūbbā*». Le terme *ḥūbbā*, en effet, traduit le mot *agapè* de la Bible et de Macaire grec²²⁴, tandis que *rēḥmā* (dilection) traduit le mot *éros* de ce dernier²²⁵.

De la dilection, Macaire syriaque nous dit qu'elle absorbe²²⁶, vainc²²⁷, captive²²⁸, — comme nous avons vu Jean de Dalyatha insister sur son caractère de don passivement reçu et entièrement subi. Elle est, pour Macaire aussi, un désir²²⁹ insatiable²³⁰ suscité par l'opération de l'Esprit-Saint²³¹, une soif de la boisson qu'elle est elle-même²³² et de la beauté splendide de la nature divine²³³, un enivrement²³⁴. La dilection paraît donc être pour Macaire l'amour proprement mystique, caractérisé par le désir de l'union à l'être de Dieu, tandis que l'amour est essentiellement le don fervent de soi et la conformité de la volonté à celle de l'Aimé.

Il est remarquable, cependant, que Macaire syriaque²³⁵ n'associe le feu divin qu'à l'amour, et pas à la dilection²³⁶. Mais rappelons à ce propos qu'il semble y avoir chez lui une relation étroite entre celle-ci et l'amour à son stade supérieur d'épanouissement (c'est-à-dire «l'amour céleste», ou même simplement «l'amour spirituel»²³⁷), relation qui pourrait expliquer la divergence sur ce point avec Jean de Dalaytha qui associe généralement feu et dilection. Rappelons également que, pour ce dernier, le feu n'est pas un élément inséparable de la dilection, puisqu'il déclare qu'à son degré suprême celle-ci n'a plus le caractère brûlant du feu. Quoiqu'il en soit, les rapports entre Jean de Dalyatha et Macaire pour ce qui concerne, en général, l'amour et la dilection apparaissent assez nettement.

Chez Joseph Hazzaya, nous rencontrons des usages analogues des termes amour et dilection, mais moins clairement tranchés que chez Jean de

Dalyatha. Pour lui aussi, l'amour est une vertu²³⁸, tandis que la dilection enflammée est caractéristique du don de la contemplation des incorporels²³⁹. Mais, plus haut que celle-ci, nous retrouvons «l'amour parfait»²⁴⁰, encore que Joseph dise ailleurs qu'au degré spirituel (donc, pour lui, à un degré qui s'étend au-delà de la contemplation des incorporels²⁴¹) «l'âme est remplie de l'amour et de la dilection de Dieu»²⁴²; pour lui — comme pour Macaire syriaque — il y a, en effet, un lien entre la dilection et l'amour parfait: «Il est naturel à l'amour de brûler par la dilection»²⁴³.

Chez les autres mystiques nestoriens auxquels nous nous référons habituellement, je n'ai pas remarqué²⁴⁴ de distinction nette entre les caractéristiques de l'amour et celles de la dilection²⁴⁵.

2. La sensibilité spirituelle

J'ai rappelé plus haut comment un courant de spiritualité dont Macaire se situe aux origines a pu être caractérisé par le terme d'«école du sentiment ou du surnaturel conscient»²⁴⁶, dans le sens d'une expérience du surnaturel faite non seulement par la connaissance, mais aussi par la sensibilité ou l'affectivité spirituelles. De celles-ci on aura pu remarquer l'empreinte dans beaucoup de textes ou expressions de Macaire citées précédemment. De nombreux autres passages seraient à reproduire à ce propos, en particulier ceux dans lesquels Macaire parle de «goûter» la douceur de Dieu et de son amour²⁴⁷. Mais nous nous bornerons à relever ici

quelques points typiquement macariens en rapport avec cette affectivité ou cette sensibilité spirituelle, et que les mystiques nestoriens paraissent avoir hérités de Macaire: l'expérience du feu divin, la vision aimante de la lumière ou de la beauté de Dieu, la perception de l'action de l'Esprit-Saint et la nécessité de cette perception pour atteindre la perfection chrétienne.

A. Le feu divin

Nous avons déjà rencontré à plusieurs reprises dans des citations déjà faites, ou à propos d'elles, les mentions du feu divin et de la perception de son ardeur. Je voudrais maintenant relever quelques échos de ces notions chez les mystiques nestoriens, en commençant par un texte de Jean de Dalyatha visiblement inspiré par Macaire, — ce qui pourra confirmer que c'est à celui-ci que nos auteurs doivent leur emploi abondant du symbole du feu²⁴⁸:

«Il y a une opération de la grâce qui consiste en ce que tombe dans le cœur du moine comme une braise de feu, et celle-ci l'enflamme de son incandescence et embrase même tout son corps. C'est l'Esprit de l'adoption des Fils que nous avons reçu par le Saint Baptême, arrhes de la Vie éternelle. C'est cet Esprit qui enfante tous les saints à la lumière du monde à venir; par lui ils acquièrent la perfection dans l'amour de Celui en qui tout est amené à la perfection. C'est le feu dont Notre-Seigneur a dit: «Je suis venu lancer le feu sur la terre, etc....» C'est le trésor dont Saint Paul a dit que nous le possédons dans un

vase d'argile et dont la grandeur vient de Dieu. C'est l'Esprit des révélations, le Paraclet, l'Esprit consolateur. C'est le feu dont Adam était revêtu avant qu'il transgresse le commandement, et dont il fut dépouillé quand il mangea du fruit de la désobéissance; (ce feu) dont il n'a été (de nouveau) digne que lorsqu'il a revêtu le second Adam par l'eau et l'Esprit ...»

Vient ensuite, dans le même style, l'énumération des actions de l'Esprit chez les prophètes, les apôtres, les martyrs, les saints pères, commençant toutes par «C'est le feu qui ...» Puis l'auteur poursuit :

«C'est ce feu qui ressuscitera nos corps au dernier jour et revêtira ceux-ci de l'incorruptibilité et nos âmes de l'immortalité. C'est ce feu qui consume le corps par l'amour et l'âme par la dilection. Comme les vases du potier qui entrent dans le four, ainsi il brûle tous les saints de sa chaleur. Par l'amour de ce feu les natures rationnelles sont enflammées, et elles crient: «Saint, Saint, Saint, le Seigneur ...» Par l'amour de ce feu, Frères, soyons morts au monde et rendus étrangers à tous ses plaisirs. À cause de lui, supportons chaque jour la mort de la Croix. Heureux ceux qui ont expérimenté l'opération de ce feu! Ils demeurent déjà dans le Royaume des cieux et à chaque instant ils se délectent des mystères du monde à venir. Heureux en vérité! Leur béatitude est grande et indicible par des langues de chair».

Écoutons maintenant Macaire syriaque²⁴⁹: «Imitons donc, nous aussi, l'amour de Marie²⁵⁰ qui ne regardait personne d'autre que Celui qui a dit «Je suis venu jeter le feu sur la terre, et quel désir aurais-

je sinon qu'il brûle déjà?» Car la ferveur de ce feu nettoie et purifie le cœur, elle l'éprouve et l'illumine; elle rend l'âme comme l'or à l'intérieur du foyer, et en élimine le mal qu'elle brûle comme des épines. Il est écrit en effet: «Notre Dieu est un feu dévorant». Il châtie par la flamme du feu ceux qui ne Le connaissent pas et ne confessent pas son Évangile».

«C'est le feu qui opéra des miracles par l'intermédiaire des apôtres, lorsqu'ils parlaient dans les langues qu'ils avaient reçues par le don de l'Esprit comme des langues de feu. C'est ce feu qui brilla sur Saul et par lequel ses yeux furent aveuglés et son cœur illuminé, car son corps n'avait pas la force de supporter l'intensité de cette lumière. C'est ce feu qui enleva Élie dans les hauteurs. C'est de ce feu que David était ardent lorsqu'il disait: «Mon cœur est devenu brûlant en dedans de moi, et le feu a pris dans mon corps». Par la ferveur de ce feu était embrasé le cœur de Cléophas et de son compagnon sur le chemin, lorsque Notre-Seigneur leur parlait après sa résurrection. À ce feu sont associés les anges et les puissances d'en-haut, selon qu'il est écrit: «Il a fait ses anges esprits et ses serviteurs un feu brûlant».

«À ce feu, nous aussi, brûlons la poutre qui est dans les yeux de notre cœur, en purifiant la vue de notre âme pour qu'elle acquière la pureté de sa nature et la condition dans laquelle Dieu la créa au commencement, de sorte que, sans empêchement, elle comprenne, lorsqu'elle contemple les merveilles des lois de son Créateur. Par la flamme de ce feu les démons sont chassés et leur malice est éliminée de

nous, le péché est effacé, et notre âme est rétablie dans sa rectitude. Par l'éclat de ce feu l'intelligence est illuminée et le cœur est guéri; par ce feu l'âme atteint la résurrection en étant encore en cette vie. Il est en effet la puissance de la résurrection et la lumière des saints; et c'est par lui que se tiennent dressés tous les êtres spirituels. Prions donc, mes Frères, demandant que ce feu demeure en nous et qu'il nous fasse parvenir jusqu'à lui, pour qu'en marchant dans la lumière du visage de notre Dieu, nous n'achoppions pas dans ses chemins, mais apparaissions en ce monde comme des êtres lumineux et restions dans la Parole de Vie et les œuvres de la justice, ainsi que dans l'amour et la vraie foi, tous les jours de notre vie et jusqu'à la fin. Amen.»

S'il n'y a pratiquement pas dans le texte de Jean de Dalyatha d'emprunts littéraires à celui de Macaire, les deux passages sont cependant bâtis selon le même schéma: 1) Opération du feu dans l'âme; 2) Opérations du feu chez les prophètes et les apôtres; 3) Exhortation. Leurs styles aussi sont apparentés, en particulier par la manière de présenter chaque opération du feu divin en commençant par «C'est ce feu qui ...» Le texte de Jean de Dalyatha est certainement une réminiscence de celui de Macaire.

Chez les autres auteurs spirituels nestoriens, citons, à titre d'exemples, les extraits suivants de Simon de Taibouthéh: «L'âme, alors, se réjouit avec suavité; elle perçoit l'opération de la grâce en elle et elle devient ardente comme sous l'effet du feu. Elle goûte surnaturellement les mystères de l'Esprit ...»²⁵¹

D'Isaac de Ninive: «Dès lors, la douceur de Dieu commence (à être goûtée) en l'homme, avec la flamme de son amour qui brûle dans le cœur et consume toutes les passions du corps et de l'âme»²⁵². De Sahdona: «Par son feu vivant (la charité divine) préfigure en (ceux qui l'aiment), dans le siècle des mortels, la résurrection à venir; elle les embrase de son ardeur, harcèle constamment (leur) souvenir par les doux aiguillons de son amour, volant par le corps et stimulant l'âme par sa vertu, lui séchant les larmes dans les yeux par sa grande ardeur...»²⁵³ De Joseph Hazzaya (parmi de très nombreux autres textes): «Le feu des intellections qui échauffe l'esprit (*hawna*) au moment de la prière est la chaleur de l'opération de l'Esprit Saint. Le feu divin, quand il prend dans les mouvements de l'âme ne les consume pas, mais (seulement) les broussailles épineuses et l'ivraie qui sont antinaturelles. Quant aux mouvements de l'âme, il les remplit de lumière»²⁵⁴.

B. La lumière et la beauté de Dieu

À l'expérience de l'ardeur du feu divin est associée chez Macaire celle de la lumière de Dieu²⁵⁵, liée elle-même à la vision de sa beauté²⁵⁶.

L'abondance des images lumineuses est une des caractéristiques des écrits macariens²⁵⁷. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut lire dans Macaire syriaque que «nous sommes rendus dignes de voir des yeux de l'intelligence, avec limpidité, pureté et lumière, l'Ami véritable, notre Seigneur et notre Dieu doux et suave, aimé et chéri, l'Époux glorieux qu'est le

Christ Roi, lorsque l'âme a été illuminée, nettoyée, rendue limpide et purifiée par l'Esprit saint et adorable; de sorte qu'il lui est rendu aisé de contempler ... le Beau dans sa beauté resplendissante, désirable, aimée et chérie qui est ineffable et insaisissable»²⁵⁸. Alors «la lumière de l'Étoile du matin spirituel resplendit dans l'esprit»²⁵⁹, et les «rayons éclatants du Soleil de justice brillent dans l'âme»²⁶⁰. C'est pourquoi les fils de Dieu eux-mêmes sont lumière et non pas nuit²⁶¹; car Macaire, bien qu'il emploie le symbole de la nuit pour désigner les moments où la grâce abandonne l'âme, pour l'éprouver, aux traits des démons, ne lui donne — malgré l'humilité du cœur qui naît de cette nuit²⁶² — qu'un sens purement négatif. Citant le verset du Psaume 17 «Tu m'as éprouvé dans la nuit», Macaire déclare: «David parle ici de nuit et non de jour, parce que la tromperie de l'Ennemi est nuit; le fils de Dieu, lui, est lumière, tandis que Satan est nuit»²⁶³.

Cette expérience macarienne de la lumière de Dieu, ainsi que la contemplation aimante de sa beauté, sont souvent rapportées par nos auteurs nestoriens. Ainsi Simon de Taibouthéh nous parle de la lumière nouvelle de la grâce que perçoit l'âme²⁶⁴ et qui brille sur notre état de fils adoptifs reçu au baptême, comme sur un miroir²⁶⁵; et il s'écrie: «Si tu savais, ô moine, quelle beauté est cachée en toi!»²⁶⁶. Dadisho' de Qatar fait mention de la vision de la lumière sainte dont rayonne l'esprit, vision qui est donnée à l'homme rendu digne de la prière spirituelle, avec celle de la lumière divine de la gloire du Christ apparaissant à l'inté-

rieur de l'âme de par la révélation de l'Esprit-Saint²⁶⁷. Citons aussi, de Sahdona, ces textes de saveur très macarienne: «Embrasons donc en nous la brûlante ardeur de la charité (de Dieu) par la société avec lui qui (naît) de la pureté du cœur. Car c'est par le regard constant que l'esprit (dirige) vers lui, ainsi que par l'éclat lumineux de la simplicité de l'œil de l'âme se mêlant à l'éclat intense de l'embrasement de la lumière d'en-Haut, que le brasier du feu de la charité pour (Dieu) s'enflamme abondamment dans l'âme»²⁶⁸; et: «Heureuse l'âme dont l'œil est purifié du trouble des nuées du siècle et s'est rendu simple et clair pour apercevoir le Seigneur dans la nuée de lumière! Tout son corps sera lumineux, l'aspect de son visage resplendira de gloire ...; les anges l'installeront (lorsqu'il sortira de la nuée) auprès de Notre-Seigneur, dans la lumière d'en-Haut»²⁶⁹.

Chez Isaac de Ninive, l'usage macarien du symbole de la lumière est moins aisément décelable. La mention de la lumière n'apparaît qu'en passant et ne fait l'objet d'aucun développement lyrique²⁷⁰. Peut-être cela tient-il au fait qu'Isaac semble (comme l'a remarqué A. J. Wensinck²⁷¹) s'occuper surtout des étapes spirituelles qui précèdent les sommets de la vie mystique. Par contre, nous rencontrons chez Joseph Hazzaya de nombreux passages qui évoquent l'expérience macarienne de la lumière spirituelle, encore que cet auteur mêle souvent à l'expression de celle-ci les concepts évagriens de «lumière sans forme» ou de lumière couleur de saphir, de ciel et de cristal²⁷². Cependant, parmi ses

nombreux textes sur la lumière²⁷³, reproduisons ceux-ci qui semblent porter plus particulièrement l'empreinte de Macaire: «Regarde continuellement dans la demeure de ton cœur pour y voir l'Étoile qui se révèle dans la terre du cœur des humbles ... Cette étoile, il y a beaucoup de moines qui, lorsqu'elle se révèle (ainsi) sur la terre de leur cœur, s'effraient à sa vue à cause de l'intensité de sa lumière et ne peuvent se tenir exposés à sa chaleur, au moment où elle est vue à l'intérieur du cœur. Heureux, mes Frères, celui qui a été rendu digne de la vision de cette étoile ...! Lorsque l'âme a été exercée à sa vision continuelle révélée en elle, chaque fois qu'elle en est privée la beauté de cette (étoile) l'enflamme du désir de son amour»²⁷⁴. Et encore ce passage du *Livre des Questions* sur la lumière dont seront pénétrés les hommes dans le monde à venir: «Dans le monde à venir, quand les hommes surgiront de la terre et revêtiront la gloire de la résurrection, il n'y aura plus ni extérieur ni intérieur, mais leur nature sera lumière. (Car) comme de l'intérieur du disque du soleil sortent des rayons qui le cachent, ainsi en sera-t-il des saints: la lumière dont ils seront revêtus sortira d'eux et ils seront cachés par elle; leur corps tout entier sera vision totale, il sera tout entier audition. Dans le lieu où ils habiteront, lieu qui est tout entier lumière, le banquet nuptial auquel ils seront attablés sera rempli de lumière, car tout ce qui est là est lumière ...»²⁷⁵

Mais, ici aussi, c'est surtout chez Jean de Dalyatha que l'influence de Macaire est la plus manifeste. La vision de la lumière et de la beauté de

Dieu est un point sur lequel il revient presque constamment. Toute sa doctrine peut être analysée comme l'exposé d'une pénétration de plus en plus profonde dans la lumière de Dieu, contemplée dans la nature, dans les âmes, et en elle-même, dans sa transcendance se communiquant dans un mouvement continu où alternent sans cesse l'entrée dans la Nuée et la vision d'une lumière plus sublime²⁷⁶. Aux symboles qu'il emploie, il aime fréquemment ajouter la mention de la lumière: Dieu est la mer de lumière²⁷⁷, la montagne de lumière²⁷⁸, sa grâce est un manteau de lumière²⁷⁹, et le Christ resplendit jusque dans l'eau que boit le moine²⁸⁰.

C. *L'expérience de l'action de l'Esprit-Saint*

Le titre même d'«*Homélies pneumatiques*» donné à la collection grecque des homélies du Pseudo-Macaire indique bien l'importance que celui-ci attache à l'action de l'Esprit-Saint dans la vie mystique, action qui n'est pas pour lui connue seulement par la foi ou la doctrine théologique, mais par l'expérience de ses différents effets «sensibles»²⁸¹.

Macaire syriaque parle beaucoup, lui aussi, des opérations perceptibles de l'Esprit-Saint dans l'âme. Il nous dit que c'est lui qui fait sourdre dans la pensée le souvenir incessant de Dieu et la dilection envers lui (dilection qui est, nous l'avons vu, un amour ressenti comme l'action d'une force puissante, comme une soif insatiable et une ivresse), ainsi que le désir des biens à venir²⁸²; qui illumine et nettoie l'âme, la rendant limpide et purifiée pour

qu'elle puisse contempler l'Époux glorieux dans sa beauté²⁸³. Principe de la vie²⁸⁴ et de l'amour²⁸⁵, il est objet de délectation²⁸⁶. Il repose sur le cœur par le baptême du feu²⁸⁷, et quand on a revêtu l'image céleste, on «ressent l'opération de l'Esprit saint et adorable»²⁸⁸.

Le progrès de l'action de Dieu par son Esprit se fait suivant des étapes que l'on peut reconnaître. Le Pseudo-Macaire est peut-être le premier auteur à s'être intéressé au devenir spirituel du point de vue psychologique. Ainsi, dans la *Lettre I* de Macaire d'Égypte²⁸⁹, il trace les différentes étapes par lesquelles la grâce de Dieu fait passer celui qui le cherche: elle lui donne d'abord la douleur au sujet de ses négligences passées, puis l'humilité sur le plan du corps (celle qui se manifeste par des œuvres corporelles comme le jeûne, la veille, etc...), puis celle du cœur (avec la grâce de ne pas remarquer les fautes des hommes, mais seulement ses propres fautes). Après quoi, elle l'abandonne à toutes sortes de tentations pour lui apprendre à ne compter que sur Dieu, et, selon sa fidélité, elle lui envoie à divers moments une «force sainte» qui l'affermir et la soutient par le don des larmes, l'expérience de la douceur de Dieu et le repos du cœur. Finalement elle met tout son être sous le joug du Paraclet²⁹⁰. Il semble que c'est alors que l'action de celui-ci devient particulièrement sensible: la force de l'Esprit commence à révéler devant le cœur les choses célestes²⁹¹, le Paraclet donne pour lois au cœur de l'âme pure de se mettre au-dessous de toutes les créatures et de ne pas voir les fautes des hommes²⁹², d'être fidèle à la

pratique des vertus et de la prière continuelle²⁹³. L'homme, cependant, n'est pas pour autant libéré de la possibilité de retourner en arrière: si, de son côté, il se relâche dans l'observance des vertus les plus humbles, il perdra, avec le repos du cœur, la grâce d'être sous le régime des commandements de l'Esprit²⁹⁴.

Conscience de l'action de l'Esprit-Saint, signes auxquels on reconnaît cette action, ces notions se retrouvent fréquemment chez les auteurs spirituels nestoriens. Simon de Taibouthéh nous parle du signe (*âtâ*) auquel nous savons qu'il nous a été fait miséricorde: lorsque les sens extérieurs et les passions intérieures sont en repos, et lorsque s'éveillent les mouvements de l'Esprit et que règne une consolation mystérieuse²⁹⁵. Ailleurs il écrit: «L'âme se réjouit avec suavité, elle ressent l'opération de la grâce qui agit en elle et devient ardente comme sous l'effet du feu; elle goûte de manière surnaturelle les mystères de l'Esprit»²⁹⁶. Dadisho' de Qatar déclare que c'est par la révélation faite par l'Esprit-Saint que la lumière divine de la gloire du Christ apparaît à l'intérieur de l'âme²⁹⁷. Sahdona fait très souvent, lui aussi, allusion à l'expérience de l'action de l'Esprit dans l'âme; citons de lui ce beau texte: «Quand le regard des yeux du corps est purifié et que leur lumière se fond au rayonnement lumineux du soleil, ils le voient lui-même dans sa lumière; ainsi, quand le cœur est purifié, que s'illuminent les yeux de sa connaissance, et que la lumière de leur regard se mêle au reflet essentiel de l'Esprit de Dieu, il voit spirituellement le grand soleil de justice et se

délecte de sa beauté dans les reflets de grâce des rayons spirituels qui se répandent d'en-haut. Et si nous y apportons grand soin, l'air sensible deviendra peut-être moins présent à l'haleine de nos sens extérieurs que l'Esprit de Dieu ne deviendra intime à notre cœur, y insufflant sans cesse son souvenir, demeurant davantage en nous et se montrant à nous du fait qu'il sera constamment l'objet de notre pensée, et nourrissant notre âme comme l'air nourrit nos corps.»²⁹⁸ On aura remarqué dans ce texte plusieurs pensées ou expressions apparentées à certaines autres déjà citées de Macaire.

D'Isaac de Ninive, reproduisons ce passage qui invite à l'observation intérieure pour connaître le degré (*mšûḥtâ*) de vie spirituelle dans lequel on se trouve: «Regarde continuellement en toi-même, très cher. Note la rigueur de (tes) travaux, les peines qui (t') oppressent, le lieu désert où tu habites, la subtilité qu'a ton esprit ainsi que l'acuité de ta connaissance, le long temps que dure ton silence, les nombreux remèdes qui te sont administrés par le vrai médecin contre les tentations ... (qui) parfois viennent des démons et parfois des maladies et des passions du corps; et aussi la ferveur, les larmes pleines de douceur, la joie spirituelle qui, par moments, te sont données par les pansements émoulliants de la grâce pour procurer la santé à l'homme intérieur ... Par ces choses, tu pourras connaître le degré dans lequel se tient (ton) âme»²⁹⁹.

Pour ce qui est de Joseph Hazzaya, l'analyse des actions conscientes de l'Esprit ou de la grâce fait l'objet d'une grande partie de ses écrits. Renvoyons,

à titre d'exemple, au passage du *Livre des Questions* publié par Mingana³⁰⁰, — ainsi qu'au commentaire qu'en a fait A. Guillaumont³⁰¹ et dans lequel il relève l'influence de Macaire sur ce passage, — et à ce texte des *Centuries* où Joseph Hazzaya mentionne un des signes macariens de l'accès à un nouveau degré spirituel: «Le souvenir de Dieu qui, continuellement, devient de plus en plus fort dans l'âme est le signe que celle-ci a commencé à échanger un monde pour un autre, c'est-à-dire le monde visible pour celui qui est invisible. Heureuse est-elle si elle ne se relâche pas et ne change pas sa manière d'agir, car les deux mondes seront à elle!»³⁰²

Quant à Jean de Dalyatha qui, plus qu'un théoricien de la mystique, est un maître qui enseigne les voies de celles-ci, il va de soi qu'il apporte un soin particulier à décrire dans son devenir l'expérience de l'action de l'Esprit dans l'âme, description qu'il fait avec un lyrisme et un enthousiasme d'une intensité et d'une ferveur qu'on ne trouve pas chez les autres mystiques nestoriens.

L'Esprit-Saint est certainement la Personne divine dont il parle le plus souvent. Devant l'abondance des textes, je me bornerai à reproduire ici quelques expressions en rapport avec ce que nous avons cité de Macaire. Comme ce dernier, il nous parle de la délectation dont l'Esprit-Saint est l'objet: «Dans Ton sein ils se délectent du souffle de l'aspiration de Ton Esprit-Saint ...»³⁰³, car «la boisson de l'âme est l'opération en elle de l'Esprit du Créateur»³⁰⁴. C'est aussi l'Esprit qui «unit à la Beauté admirable (ceux qui ont accédé à la véritable prière)»³⁰⁵. C'est lui qui

«suscite à l'intérieur de l'âme tout ce que requiert la règle monastique»³⁰⁶, déclaration qui évoque ce que disait Macaire du «régime des commandements de l'Esprit»³⁰⁷.

Voici, par ailleurs, un des exposés que fait Jean de Dalyatha des divers degrés des opérations de «la grâce de l'Esprit».

«Je vais maintenant, Frère, exposer à tes yeux d'où et par quoi la grâce de l'Esprit commence à purifier ton âme par l'entremise des saints anges, si tu lui obéis et persévères dans la solitude et dans l'affrontement des labeurs et des combats; par quoi elle est purifiée et rendue nette; par quoi elle est sanctifiée et illuminée en vue de recevoir les dons et les révélations, ainsi que la perception des mystères divins; par quels lieux l'esprit acquiert, en les traversant, la perception et la connaissance; par quoi il est absorbé dans une profonde stupeur à la vue de la lumière, de sorte que lui sont alors ôtées perception et liberté et qu'il s'oublie lui-même».

«(En effet), lorsqu'au début la grâce repose sur le solitaire, elle produit en lui des perceptions, des états de quiétude et des consolations encore inconnues. Puis, peu à peu, elle fait progresser l'esprit par ces états de quiétude, le gratifiant de visites, de visions stupéfiantes et de révélations, jusqu'à ce qu'il soit établi dans la Nuée de la Lumière essentielle, lieu qu'on ne peut dépasser, et qu'il voie en elle les rayons lumineux qui, venant de l'Essence divine, brillent sur lui, et que lui-même en resplendisse. Et par eux il s'élève et pénètre, jour après jour, selon son zèle et son observance dans une gloire nouvelle

par le Seigneur qui est Esprit, dans la transformation assimilant à la ressemblance de Celui qui est sans ressemblance, et dans l'union à Dieu et la fusion (*ḥûlâtâ*) totale en lui, par la vision et la connaissance de sa gloire qui transcende les mondes et qui est vue et connue par le moyen du non-voir et de l'inconnaissance.»³⁰⁸

D. La perception de l'action de l'Esprit, nécessaire à la perfection chrétienne

L'accent mis sur l'action perceptible de l'Esprit-Saint va chez Macaire jusqu'à l'affirmation que l'expérience de cette action est nécessaire à la perfection. Tant le texte grec des *Homélies pneumatiques* que la version syriaque des écrits macariens telle que nous la connaissons actuellement, contiennent des déclarations très nettes à ce sujet³⁰⁹. Pour nous en tenir à Macaire syriaque, nous trouvons chez lui des textes comme ceux-ci: «Tant que nous ne nous délectons pas de l'Esprit de Notre-Seigneur, la loi du péché est en nous»³¹⁰, et: «La gloire incorruptible n'a pas encore été connue de nous, car nous sommes encore l'objet de l'opération des ténèbres: nous n'avons pas revêtu le manteau de lumière ... et nous n'avons pas été transformés par la rénovation de notre esprit ... Nous ne portons pas les stigmates (de Jésus) dans nos corps ..., mais nous sommes l'habitation des esprits mauvais»³¹¹. Ou encore: «Parce que nous n'avons pas éveillé notre âme, la lumière du jour n'a pas brillé pour nous ... Et parce que nous n'avons pas purifié notre âme ... , nous

n'avons pas été enivré et n'avons même pas eu soif de la boisson de la dilection de Dieu, et nous n'avons pas ressenti et perçu l'amour de l'Époux céleste»³¹².

Dans le même sens, Simon de Taibouthéh déclare que «la fin de toute perfection pour l'homme sujet à la déviation, c'est d'être enivré par l'intimité avec Dieu»³¹³. De même, il nous a dit — dans un texte cité plus haut — que le signe auquel nous savons qu'il nous a été fait miséricorde est l'éveil en nous des mouvements de l'Esprit et la consolation mystérieuse qu'il provoque³¹⁴ (ce signe «sensible» paraissant être intrinsèquement lié au fait lui-même que Dieu a fait miséricorde). Pour Isaac de Ninive, la faiblesse des sens ne peut être guérie, ni la matière visible foulée aux pieds, si l'âme n'a pas acquis l'ivresse de la foi en Dieu, causée par la sensation (*rgéštâ*) des forces de celle-ci³¹⁵. La perception par l'intellect (*dnérğaš ré'yânâ*) des choses spirituelles est, pour lui, normale quand celui-ci a été libéré de la multiplicité des pensées et est parvenu à l'unité et à la simplicité que donne la pureté³¹⁶; car les révélations sont le moyen par lequel l'esprit (*hawnâ*) est purifié: «La pureté du corps, c'est qu'il soit indemne de souillures; celle de l'esprit, qu'il soit purifié, par les révélations, de tout ce qui tombe sous le sens en raison de son épaisseur»³¹⁷. L'expérience mystique est donc pour Isaac nécessaire à la perfection totale de l'homme, et il va même jusqu'à dire que le degré de participation à la béatitude éternelle dépend de l'expérience faite ici-bas: «Si (l'homme) meurt ... sans avoir vu de près cette région (de la spirituali-

té³¹⁸), je pense que son héritage sera avec celui des anciens justes qui ont attendu la perfection, mais ne l'ont pas vue...»³¹⁹ Pour Joseph Hazzaya, les trois degrés de purification — correspondant à celle du corps, de l'âme et de l'esprit (*hawna*) — sont tous trois accompagnés et même constitués de diverses expériences mystiques, bien que les deux premiers ne soient pas encore la perfection³²⁰. On peut dire que la spiritualité de nos auteurs nestoriens, essentiellement «pneumatique», est aussi fondamentalement mystique, c'est-à-dire intimement liée à l'expérience surnaturelle de la présence et de l'action de Dieu dans l'homme.

Jean de Dalyatha ne présente donc pas un enseignement original, mais une doctrine très proche de celle de Macaire, quand il lui arrive de dire que l'entrée dans le lieu où, dans le monde éternel, le Seigneur se trouve au-delà des nuées de sa gloire, est impossible à qui n'en aura pas fait l'expérience ici-bas³²¹, ou que «celui qui n'a pas vu ces choses est encore parmi les morts»³²²; ou encore lorsqu'il affirme que quiconque pratique le souvenir de Dieu de manière continuelle pendant un certain laps de temps verra inmanquablement l'Astre de lumière briller à l'intérieur du cœur dans un émerveillement ineffable³²³, et que c'est seulement la volonté mauvaise³²⁴ et le relâchement qui nous privent de cette vision du Christ³²⁵.

Pour terminer ce relevé de quelques points où se manifeste l'influence de Macaire sur le milieu mysti-

que nestorien, je voudrais mentionner ici, à titre d'exemples, divers emprunts que Jean de Dalyatha semble avoir fait à ce dernier dans le domaine des images et du style en général.

Images communes aux deux auteurs: celle des variations du temps qui ont lieu «pour notre instruction»³²⁶; celle des nuages du ciel qui, d'en haut, versent la pluie de la grâce sur la terre du cœur que nous avons labourée³²⁷; celle de l'eau des rivières à laquelle fait penser l'abondance des larmes³²⁸; celle des peuples étrangers (les pensées mauvaises) qu'il faut chasser de l'intérieur du cœur³²⁹; celle de l'éclat de la gloire du soleil apparaissant à découvert aux yeux du corps et figurant la gloire du Soleil de Justice qui est vue dans le cœur pur des yeux de l'homme intérieur³³⁰; celle du vêtement de pourpre que l'âme devient pour la royauté du Christ³³¹; celle du malade fiévreux qui refuse des aliments, appliquée à l'homme spirituel qui repousse le monde comme un objet à l'odeur fétide³³²; etc...

Notons aussi de nombreuses expressions communes touchant la vie ascétique et la théologie mystique. Par exemple, la prière «meilleure que toutes les œuvres des vertus»³³³; le genre de vie du solitaire semblable à celui des anges³³⁴; le fait d'être comme quelqu'un qui, chaque jour, commence seulement à travailler dans la vigne du Christ³³⁵; la résurrection dès cette vie, effet du resplendissement du feu divin³³⁶; etc...³³⁷

Enfin, outre ces emprunts de détail, il importe de noter la parenté continue du style de Jean de Dalyatha avec celui de Macaire: son lyrisme, ses

accents enthousiastes et émerveillés semblent bien devoir beaucoup à ce dernier. Nous avons, en particulier, rapproché deux textes sur le feu divin, mais on pourrait en mettre bien d'autres en parallèles; par exemple le début de la *Lettre 15* de Jean de Dalyatha³³⁸ avec un passage de la *Lettre 9* attribuée à Macaire d'Égypte par la version syriaque³³⁹, tous deux de même tournure littéraire et d'un symbolisme biblique analogue; ou encore ces paroles que le Christ adresse à l'âme dans Macaire syriaque³⁴⁰ et auxquelles correspondent, chez Jean de Dalyatha, maints entretiens avec Dieu de même accent intime et tendre: «Je suis à Toi avec tout ce qui est mien³⁴¹ ... Je te fais un don plus grand et plus précieux que tout: mon corps aussi est à toi ... Voici que je te donne ce qui n'était pas à toi par nature: moi-même et tout ce que j'ai, avec les trésors cachés de la sagesse».

3. Le «messalianisme» de Macaire chez les mystiques nestoriens

Nous nous sommes longuement arrêtés sur les écrits macariens à cause de leur influence particulièrement déterminante sur la spiritualité syro-orientale. Avant d'en terminer ici avec Macaire, il nous faut encore examiner une question en rapport avec le rôle important qu'a joué sa doctrine dans la formation de la théologie mystique nestorienne: son influence doit-elle être mise en relation avec l'accusation de messalianisme qui fut portée par la hiérarchie de l'Église nestorienne à l'encontre de certains mystiques de cette Église?³⁴²

On connaît les principaux points reprochés aux Messaliens par les hérésiologues³⁴³ : l'affirmation que l'Esprit-Saint vient dans l'âme de manière sensible et que, jusqu'à ce que cela se produise, le démon et l'Esprit habitent ensemble en elle ; l'indifférence aux sacrements et la recherche du salut dans la seule prière continuelle ; le mépris du travail manuel ; la débauche sous couleur de liberté spirituelle. Nous avons déjà parlé ailleurs³⁴⁴ de ce que paraît recouvrir en réalité l'accusation de messalianisme dirigée contre Jean de Dalyatha et ses compagnons ; mais comme, depuis les recherches de L. Villecourt³⁴⁵, les écrits macariens sont mis en relation plus ou moins étroite avec le courant spirituel messalien, il importe ici pour nous de voir si l'influence du Pseudo-Macaire n'a pas, dans une certaine mesure, disposé les écrits de nos auteurs à être taxés de messalianisme, quelque soit au juste le fondement de cette accusation.

Une constatation qu'il faut faire tout d'abord, c'est que les synodes nestoriens qui ont parlé du messalianisme n'ont jamais mis celui-ci en relation avec l'enseignement propre à Macaire³⁴⁶, et pas davantage les hérésiologues de la tradition théologique nestorienne, comme Théodore³⁴⁷ et Théodore Bar Koni³⁴⁸. Les écrits macariens devaient, du reste, avoir à leurs yeux pour garant de leur orthodoxie le fait qu'on ne doutait pas qu'ils aient pour auteurs Macaire d'Égypte et Macaire d'Alexandrie. Ajoutons à cela que la version syriaque de ces écrits (au moins telle qu'elle nous a été conservée) ne contient pas ou atténue considérablement ce qui peut être

visiblement apparenté au messalianisme dans le texte grec des *Homélies pneumatiques*³⁴⁹.

On sait, en effet, que se trouvent dans les *Homélies* du Pseudo-Macaire des expressions qui figurent parmi celles que les hérésiologues ont attribuées aux Messaliens³⁵⁰. Les coïncidences les plus frappantes sont celles d'un passage de l'*Homélie 8*³⁵¹ avec un paragraphe d'une recension des erreurs messaliennes faite par Jean Damascène³⁵², tous deux parlant d'une apparition lumineuse à un homme qui prie devant un autel et à qui sont présentés trois pains mêlés d'huile; celle aussi des paragraphes 2 et 3 de la même recension de Jean Damascène³⁵³ et le paragraphe 19 de l'*Homélie 27* du Pseudo-Macaire³⁵⁴, ces textes déclarant pareillement que Satan et les démons possèdent l'âme de l'homme, que la nature de celui-ci est en communion avec eux, de sorte que Satan et l'Esprit-Saint y habitent ensemble. Outre ces correspondances littérales, on relève aussi des coïncidences doctrinales entre les textes des hérésiologues et les *Homélies pneumatiques*; et tout d'abord la fréquence dans celles-ci de cette même affirmation de l'habitation du démon dans l'âme en même temps que l'Esprit-Saint, jusqu'à ce que celui-ci l'en ait chassé³⁵⁵, le corps du Christ lui-même ayant d'abord été l'habitation de l'esprit mauvais³⁵⁶; ou encore l'assertion de la possibilité d'un contact sensible avec l'Esprit-Saint ou la nature divine, celle-ci pouvant se changer en ce qu'elle veut pour se communiquer³⁵⁷.

Aucun des passages macariens que nous venons de mentionner et qui manifestent une relation étroite

entre le Pseudo-Macaire et le messalianisme (quel que soit la nature de cette relation) ne se trouve dans la version syriaque qui nous est parvenue. Il reste que le fond de la doctrine y demeure substantiellement le même en ce qui concerne la perception «sensible» de l'action de l'Esprit³⁵⁸ et la cohabitation dans l'âme du démon et de la grâce, encore que sur ce dernier point les passages syriaques n'aient pas la netteté de ceux du grec allégués ici. Voici les textes les plus «messaliens» que j'ai relevés dans Macaire syriaque sur l'habitation des démons dans l'âme: «Sache que toute intelligence (*mad'â*) corruptible est en communion avec Satan et non avec le Sauveur ... C'est ainsi que nous communions aux ténèbres et à la lumière. Mais le temple de Dieu ne peut être en paix avec les idoles. Croyons donc sans partage ...»³⁵⁹; et «Nous sommes l'habitation des esprits mauvais»³⁶⁰. Mais, ordinairement, Macaire syriaque parle à ce sujet, plus que du démon lui-même, de la malice de celui-ci ou du péché qui sont attachés à l'âme ou résident en elle, qui troublent le cœur et qui écartent d'elle l'union au Seigneur par l'amour³⁶¹. Il nous dit même que le démon «ne connaît pas toutes les pensées du cœur; mais, comme il prendrait d'un arbre plein de branches deux ou trois de celles-ci, les autres lui échappant; ainsi, des membres de l'âme nombreux comme des branches, de ses pensées, de ses réflexions, il sait peu et entend peu, n'en percevant pas beaucoup»³⁶². Il paraît donc normal que Macaire syriaque n'ait pas été mis en relation par la hiérarchie nestorienne avec le messalianisme, ses points de contact avec celui-ci étant encore moins clairs que dans le grec.

Il n'en reste pas moins que l'influence des écrits macariens sur la pensée des mystiques nestoriens les a certainement exposés à être accusés de cette hérésie. Reportons-nous au compte-rendu du synode réuni par le patriarche Timothée I en 786-787³⁶³.

Nous pouvons y relever cinq accusations, portées soit contre Jean de Dalyatha soit contre Joseph Hazzaya, qui ont dans l'esprit des Pères du synode une relation avec le messalianisme. Ce sont 1) le fait de soutenir que la créature peut voir le Créateur (texte synodal, §§ 2,3,5); 2) qu'il faut rejeter la prière et l'office pour recevoir le don de l'Esprit-Saint (§3); 3) qu'il est possible d'accéder ici-bas à la perfection (§5); 4) que le parfait n'a pas besoin du travail manuel ou de l'effort ascétique (§3); 5) que c'est par la prière continuelle que le Corps et le Sang du Christ sont consacrés.

La première accusation est implicitement une accusation de messalianisme³⁶⁴. Nous traiterons dans un autre ouvrage de la question de la vision de Dieu chez Jean de Dalyatha et nous constaterons que sa doctrine sur ce point n'est pas à proprement parler messalienne³⁶⁵. Mais il est évident que, tant en ce qui le concerne qu'en ce qui se rapporte à Joseph Hazzaya, le synode prête aux accusés une conception sensible de la vision de Dieu au moins apparentée à la vision corporelle, à l'instar des Messaliens dont il a à la pensée les thèses telles que les rapportent les hérésiologues.

Par exemple, pour nous en tenir à ceux de la tradition théologique nestorienne, ces passages de Théodoret de Cyr: «(Les Messaliens disent que) l'adepte de l'Esprit est libéré des mouvements mau-

vais du corps, voit l'avenir de façon claire et contemple de ses propres yeux la divine Trinité»³⁶⁶; et: «Ils se vantent de voir le Père, le Fils et le Saint Esprit des yeux du corps et prétendent avoir la sensation de la visite de l'Esprit»³⁶⁷.

Et ceux-ci de Théodore Bar Koni, contemporain du synode de Timothée³⁶⁸: «Ils ont voulu avoir des révélations et mériter la vision spirituelle. Quand cette pensée fut bien établie en eux, c'est Satan qui s'est révélé à eux de manière sensible (*métragšânât*), et il leur a fait croire que cette révélation était celle de l'Esprit Paraclet que Notre-Seigneur envoya reposer sur les Apôtres dans la chambre haute»³⁶⁹; et: «On rapporte d'un des saints que lorsque Satan lui apparut comme une lumière, il lui dit: «Pour moi, ce n'est pas par les sens du corps que je veux voir le Christ»; tandis qu'un autre, à qui les démons se manifestèrent sous forme de lumière et de feu, fermait les yeux pour ne pas les voir. Car c'est seulement par l'esprit (*hawnâ*) qu'ils demandèrent d'être rendus dignes de voir la lumière du Christ ... C'est ce que ne comprirent pas ces Messaliens stupides ... et au lieu de la lumière, ce sont les ténèbres que leur fit voir Satan qu'ils accueillirent comme le Christ et qu'ils prièrent comme leur Sauveur!»³⁷⁰

Identifier la doctrine des mystiques nestoriens sur la perception de l'action de l'Esprit-Saint et sur la vision de Dieu avec la perception ou la vision du surnaturel par les sens externes, de manière corporelle ou physique, ce que les hérésiologues reprochent aux Messaliens, est certainement indu. Pour nos auteurs également, c'est d'abord l'esprit qui voit

et perçoit le surnaturel³⁷¹, et ils sont les premiers à demander qu'on se méfie de toute vision sensible qui se produit à l'extérieur de l'homme³⁷². Mais il est aisé à qui n'approfondit pas la doctrine des mystiques d'assimiler toute expérience spirituelle exprimée par des symboles sensibles au matérialisme reproché aux Messaliens (surtout si les mystiques parlent d'une certaine participation du corps à l'expérience de l'esprit)³⁷³.

La seconde et la quatrième des accusations que nous avons mentionnées ci-dessus sont aussi à mettre en relation avec des textes des hérésiologues sur les Messaliens. Par exemple avec celui-ci, de Théodoret: «On les appelle aussi 'enthousiastes' parce qu'ils reçoivent la force d'un certain démon dont ils supposent que l'énergie est l'Esprit-Saint. Ceux qui sont totalement atteints par cette maladie considèrent le travail manuel comme un mal et, passant leur temps à dormir, ils ont des visions qu'ils prétendent prophétiques»³⁷⁴; et celui-ci de Bar Koni: «Quiconque reçoit la révélation dont nous avons parlé devient, selon eux, parfait et impassible; il reçoit l'Esprit-Saint, et désormais les passions du péché ne se meuvent plus en lui. C'est pourquoi, alors, il méprise le jeûne, l'abstinence, la veille, se détourne des travaux ascétiques de la sainteté et se garde du travail manuel comme d'une action honteuse. Il reste à ne rien faire et s'adonne au sommeil, si bien qu'il prend pour des révélations les rêves occasionnés chez lui par les démons»³⁷⁵. Il est intéressant de relever que dans la lettre de Joseph Hazzaya sur les *Trois degrés de la vie monastique*, écrit

particulièrement visé par le synode de Timothée I³⁷⁶, l'interruption de l'office et celle du travail manuel sont liées à l'intensité de l'opération de l'Esprit-Saint dans l'âme et à un état de profonde quiétude: assertions qui ont pu prêter le flanc à un rapprochement avec l'énergie du Saint-Esprit chez les Messaliens et avec le sommeil auquel ils sont accusés de s'adonner; encore que pour Joseph Hazzaya la reprise de l'office et du travail s'impose lorsque cessent ces états mystiques³⁷⁷.

Au sujet de la troisième accusation, sur la possibilité d'accéder à la perfection ou à l'impassibilité³⁷⁸, renvoyons aux textes, cités plus haut, de Théodoret et de Bar Koni. Sur ce point également le rapprochement avec les Messaliens ne peut être fait sans réserve. Nous avons vu plus haut³⁷⁹ que, pour les mystiques nestoriens, l'impassibilité n'est jamais définitive et qu'elle ne dispense pas de l'ascèse; le «degré de la perfection», avec son caractère de totale passivité spirituelle, n'est pas une étape qui rendrait caduques les précédentes, mais un degré discerné dans l'analyse des différents moments de la prière, même si, au stade supérieur de la vie spirituelle, les grâces mystiques passives prédominent et durent de plus en plus³⁸⁰.

La dernière accusation évoque le mépris attribué aux Messaliens par les hérésiologues envers les sacrements et l'importance qu'ils donnent, par contre, à la prière continuelle. Théodoret nous dit à ce propos: «Ils prétendent que l'aliment divin dont le Christ Notre-Seigneur a dit: 'Qui mange ma chair et boit mon sang vivra éternellement' ne fait (à

l'homme) ni bien ni mal»³⁸¹; ajoutant: «Ils assurent que le baptême divin n'est d'aucune utilité pour ceux qui le reçoivent, mais que seule la prière fervente peut chasser le démon qui habite dans l'homme»³⁸². Plus loin, Théodoret précise: «la prière constante»³⁸³. Et Bar Koni: «Ils affirment que, par hérédité, tout homme reçoit un démon qui reste chez lui la vie durant et n'en est chassé que par la prière, c'est-à-dire par des mouvements forcenés qu'ils appellent 'perfection'. (Aussi) disent-ils du baptême qu'il ne procure rien à celui qui le reçoit et qu'il ne donne pas la grâce de l'Esprit. Les saints Mystères ne profitent pas non plus (selon eux) à celui qui y communie, mais seulement le secours venant de la prière qu'ils présentent au démon qui se révèle à eux»³⁸⁴. Face à ces accusations on peut voir comment la recherche de la prière constante n'élimine en rien, chez Jean de Dalyatha, l'importance des sacrements³⁸⁵. Quant à Joseph Hazzaya, toute la vie mystique est pour lui l'épanouissement de la grâce baptismale³⁸⁶, et il éprouve même le besoin de faire communier Élie et Énoch de la main des anges, jusqu'à la Parousie, à chaque grande fête célébrée sur la terre!³⁸⁷

On voit comment le synode de Timothée a voulu inclure de force nos auteurs parmi les Messaliens³⁸⁸. Mais dans quelle mesure le messalianisme du Pseudo-Macaire, quelque atténué ou virtuel qu'il puisse être, a-t-il, par son influence, prédisposé nos auteurs à être en butte à cette accusation? Il paraît certain que bien des points doctrinaux relevés à leur encontre, après avoir été déformés dans un sens proprement messalien, ont une origine macarienne.

Ainsi le grief touchant la vision de Dieu de manière «sensible» comme celle de la vision corporelle peut s'appuyer sur nombre d'expressions macariennes abondamment utilisées par nos auteurs, expressions affectives ou relevant d'un symbolisme dont un esprit mal disposé peut ne retenir que l'aspect matériel : comme les termes de lumière, de nourriture, de boisson, de délectation, d'ivresse, etc... La notion macarienne de «cœur» peut, elle aussi, avoir un rapport avec l'interprétation «matérialiste» que présente le synode de la doctrine de nos auteurs sur la vision de Dieu ou la perception de son action : le cœur, en effet, dans lequel a lieu l'expérience «sensible»³⁸⁹ de l'opération (ou «énergie») de l'Esprit-Saint est — nous l'avons vu³⁹⁰ — à la fois le cœur de chair et le «cœur de l'âme»; ce qui fonde l'affirmation de la participation du corps lui-même à la vie mystique. Souvenons-nous de la belle expression de Macaire : «Il y a dans nos yeux d'autres yeux ...»³⁹¹ Il faut cependant remarquer, «à la décharge» de celui-ci, que sur le point de la participation du corps aux grâces mystiques de l'Esprit, nos auteurs sont plus macariens que lui. C'est en particulier le cas de Jean de Dalyatha qui parle à l'envi de l'embrassement du corps lui-même par le feu de l'Esprit, de son imprégnation de l'odeur du Christ glorieux, de sa délectation de la douceur de Dieu ... Sur ce point, Macaire — tant grec que syriaque — est beaucoup plus réservé.

L'importance primordiale donnée à la prière continue — notion que nos auteurs ont hérité en premier lieu de Macaire, mais qui a été discréditée

par les Messaliens proprement dits — a aussi facilité leur assimilation à ces derniers par le synode. Cependant, pas plus que les mystiques nestoriens, Macaire ne minimise l'importance des sacrements au profit de la prière. Parlant du baptême, Macaire syriaque déclare qu'il ne suffit pas d'y avoir reçu les arrhes de l'adoption filiale pour être parfait, ni même de recevoir ensuite des dons comme ceux des guérisons ou des langues, ou de l'explication des Livres (saints), mais que ce qui compte, c'est l'amour véritable: «Celui-ci ne passe pas car il n'y a pas en lui de changement, et il fait acquérir à ses aimés la santé de l'âme, l'impassibilité, la stabilité ... Dieu est amour»³⁹². Ce texte, à part la mention de l'impassibilité dont nous allons parler, ne dit rien d'autre que ce qu'enseigne l'Écriture elle-même.

Je n'ai rien relevé non plus — en tout cas dans Macaire syriaque — contre le travail manuel, ni rien, surtout, contre la nécessité d'une ascèse continue; bien au contraire. Ainsi écrit-il: «La lutte pour la vertu doit durer jusqu'à la dernière heure ..., sans qu'on pense jamais avoir parfaitement observé les commandements de Dieu»³⁹³; et: «Tant que nous serons dans le corps, nous ne serons pas sans luttes ..., jusqu'à ce que nous soyons parvenus à la cité d'en-Haut»³⁹⁴. Pas plus que chez les mystiques nestoriens, la notion d'impassibilité n'est donc chez Macaire à identifier avec celle du messalianisme; comme chez eux, elle n'est pas définitive, mais doit toujours s'accompagner de l'ascèse. Cependant, contrairement à ce que soutient le synode de Timothée³⁹⁵, «acquérir l'impassibilité de Jésus» est le but de la vie ascétique³⁹⁶.

En conclusion: si l'accusation de messalianisme dirigée contre Jean de Dalyatha, Joseph Hazzaya et Jean d'Apamée — ou, avant eux, contre tel ou tel mystique nestorien — n'a pas été mise en relation avec Macaire, il reste que l'influence de celui-ci les a, pour une bonne part³⁹⁷, exposés à cette accusation aussi injustifiée pour ce qui les concerne que pour Macaire syriaque lui-même³⁹⁸.

Évagre et le Pseudo-Macaire sont les deux pères de la spiritualité mystique nestorienne. Du premier ils ont reçu avant tout une théologie de la contemplation; du second ils ont appris à être attentifs à l'expérience brûlante de Dieu dans le cœur. Mais cet héritage, la plupart d'entre eux vont le repenser, et souvent l'exposer, en fonction d'un cadre transmis par un autre auteur dont l'influence sur eux fut, elle aussi, importante: Jean le Solitaire.

IV

Le legs de Jean le Solitaire

Quel est l'auteur désigné par ce nom?

Le R.P. I. Hausherr, qui dans une série d'articles et d'études¹ a attiré sur Jean le Solitaire l'attention des historiens de la spiritualité orientale, a montré qu'il fallait abandonner l'identification de celui-ci avec Jean de Lycopolis dit «le Voyant de la Thébaïde», auteur du IV^e siècle, — identification qu'avait proposée R. Duval².

Par ailleurs, le théologien nestorien Babai le Grand (VI^e-VII^e siècles) parle dans son commentaire des *Centuries* d'Évagre³ d'un «Jean le Solitaire du pays d'Apamée» en lui attribuant un passage d'une lettre de l'auteur dont nous nous occupons ici⁴.

Si notre Jean le Solitaire est bien originaire d'Apamée, il faudrait — d'après I. Hausherr⁵ — le distinguer d'un autre Jean d'Apamée combattu comme hérésiarque par Philoxène de Mabboug, du fait que notre auteur ne paraît pas être hétérodoxe. Cependant W. Strothmann⁶ pense qu'il n'y a qu'un seul Jean d'Apamée — qui est Jean le Solitaire — avec lequel Philoxène avait à la fois des relations de dépendance et d'antagonisme⁷. De même W. Strothmann considère que le Jean d'Apamée condamné par le synode de Timothée I avec Jean de Dalyatha et Joseph Hazzaya est également notre Jean le Solitaire⁸. En faveur de cette identification,

il relève qu'il y a des correspondances entre, d'une part, le passage que Théodore Bar Koni (contemporain de Timothée I) consacre à l'hérésie de Jean d'Apamée dans son livre des *Scolies*⁹ et, d'autre part, le vocabulaire et la pensée de Jean le Solitaire (correspondances auxquelles Bar Koni a ajouté des éléments de doctrine valentinienne)¹⁰; il relève aussi une phrase de Jean le Solitaire affirmant que «l'ascète qui s'est libéré de tout ce qui est extérieur voit son Dieu»¹¹, — assertion que W. Strothmann rapproche de la condamnation par le synode de Timothée de la prétention de voir la divinité¹². Mais tout dernièrement le Père Lavenant a repris la thèse de I. Hausherr et a montré le caractère peu concluant des arguments de W. Strothmann¹³.

Jean le Solitaire a certainement vécu avant 581, date du plus ancien manuscrit de ses écrits¹⁴, et même passablement avant cette date, puisque Babai le Grand (553-628) le cite comme une autorité au même titre qu'Évagre et Théodore de Mopsueste¹⁵. W. Strothmann, comme I. Hausherr, situe sa vie au cours du V^e siècle¹⁶. D'après W. Strothmann également, il a composé ses écrits en langue syriaque¹⁷ et sa christologie est monophysite¹⁸.

Quelques soient les problèmes posés par l'identité ou la pensée dogmatique de notre auteur¹⁹, c'est l'influence de sa doctrine spirituelle sur les mystiques nestoriens qui nous importe ici. Ceux-ci le citent assez souvent, sous les noms de Jean le Voyant, Jean le Voyant (ou le Prophète) de la Thébaïde, Jean le Solitaire, ou simplement le Bienheureux Jean. Que tous ces noms désignent pour eux un même person-

nage, cela apparaît du fait que Dadisho' de Qatar, citant des passages des écrits de Jean le Solitaire, se réfère une fois à lui en l'appelant «le plus illustre des gnostiques, Jean, le Prophète de la Thébaïde»²⁰, et une autre fois en le nommant «Mar Jean le Solitaire»²¹.

Le même Dadisho' (dans les ouvrages de lui auxquels nous nous référons habituellement) cite cinq autres fois notre auteur²². Isaac de Ninive le cite deux fois²³. Ces citations n'ont, du reste, qu'un caractère ascétique ou pratique sans grande originalité. Mais c'est dans la pensée même des mystiques nestoriens, prise dans son ensemble, qu'apparaît surtout l'influence de Jean le Solitaire.

I. Les trois ordres chez Jean le Solitaire

La principale originalité de celui-ci, sur le plan de la doctrine spirituelle, semble être d'avoir exposé toute la vie chrétienne dans le cadre d'une division en trois ordres (*taksê*): corporel, psychique et spirituel²⁴. Essayons de présenter une synthèse succincte de sa pensée à ce sujet à partir des éléments fournis par P. Harb dans un article qu'il a consacré à la doctrine spirituelle de Jean le Solitaire²⁵. (En attendant la synthèse — plus exhaustive — de cette doctrine que le Père Lavenant se prépare à publier²⁶.)

A. L'ordre corporel

C'est celui de l'homme qui vit en fonction du corps, soit pour le satisfaire en refusant toute

ascèse²⁷, soit en se bornant à éviter le péché extérieur et visible²⁸. Dans ce dernier cas, l'homme prie et verse même des larmes²⁹, mais sa prière et ses larmes sont provoquées par des inquiétudes purement humaines, comme le besoin matériel, le souci des siens, les épreuves de la vie, etc... Quand il pense à Dieu, il se le représente à l'image d'un homme³⁰. Cependant dans la mesure où cette personne veut éviter le péché, elle est proche de l'ordre psychique³¹.

B. L'ordre psychique

La différence entre l'ordre psychique et l'ordre précédent est l'esprit de pénitence³², c'est-à-dire le fait de se détourner du monde auquel était asservi l'homme corporel, ou bien avec lequel il composait en résistant vaille que vaille au péché extérieur. L'entrée dans l'ordre psychique sera donc caractérisée par la détermination intérieure à pratiquer l'ascèse. Ce sera d'abord une ascèse portant sur des actes extérieurs, appelée «conduite de l'homme visible»³³ ou «pratique corporelle»³⁴: jeûne, veille, travail manuel, détachement des biens terrestres et des parents, etc...³⁵ Cette ascèse de «l'homme extérieur»³⁶ est comparable au service du mercenaire qui travaille pour un salaire³⁷. Aussi l'effort pour l'acquisition de la vertu devra-t-il porter de plus en plus sur la lutte contre les passions intérieures, ce qui suppose que l'âme commence à se voir telle qu'elle est³⁸. Pour cela, le moyen indispensable est la solitude³⁹: «L'âme ne peut voir sa nature sans la tranquillité de ses membres extérieurs ... C'est

pourquoi, mes chers, la solitude est plus importante à nos yeux que toutes les pratiques. En effet, lorsqu'on mène constamment une vie de solitude, les pensées trompeuses, les vains souvenirs et les passions mortelles s'évanouissent»⁴⁰. Cependant, dans l'ordre psychique, les passions intérieures ne peuvent être encore déracinées⁴¹, et l'âme reste en butte à des défauts comme la jalousie, le mépris des autres, la suffisance, etc...⁴² C'est là une des raisons pour laquelle la prière n'est encore ni pure ni continuelle⁴³ et que le recueillement est pénible et très court, sinon inexistant⁴⁴. De même, les larmes, bien que provoquées, cette fois, par des pensées uniquement religieuses, — telles que la crainte du jugement, la conscience d'être pécheur, le souvenir de la miséricorde de Dieu⁴⁵, — ne sont pas les pleurs de joie et d'émerveillement que connaît l'homme spirituel.

Du point de vue de l'activité contemplative, le regard que l'homme psychique porte sur la nature diffère de celui de l'homme corporel, en ce sens qu'il ne considère plus les êtres selon leur aspect extérieur, mais cherche à voir, des yeux de l'âme, la sagesse de Dieu qui est en eux⁴⁶.

En résumé, cet ordre est appelé «psychique» parce qu'en lui «l'homme se détourne du corps et réalise l'activité de l'âme ... par des actions vertueuses ..., et parce qu'il se tourne par ses actes vers l'âme»⁴⁷. Cependant, dans l'ordre psychique, ce retour vers l'âme se fait vers l'aspect de la nature de celle-ci qui est en relation avec le corps⁴⁸; c'est pourquoi le travail de l'âme inclut, avec l'ascèse intérieure, les œuvres extérieures et corporelles.

L'ordre spirituel, lui, ne comportera plus l'accomplissement d'actes de vertus (extérieurs ou intérieurs), mais seulement la connaissance contemplative, de la part de la nature spirituelle de l'âme⁴⁹.

C. L'ordre spirituel

L'homme entre dans l'ordre spirituel lorsqu'il a atteint l'état de *Pureté* (*dakyûtâ*), c'est-à-dire la libération des penchants mauvais⁵⁰. Alors «commence la conduite de l'homme nouveau»⁵¹. Mais cette pureté n'est en quelque sorte que l'aspect négatif⁵² de la vie nouvelle, puisqu'elle se définit par l'affranchissement des passions. Aussi Jean le Solitaire nous parle-t-il d'une autre sorte de pureté, la *Limpidité* (*šapyûtâ*), qui est, elle, de manière positive, l'achèvement ou l'accomplissement de la conduite de l'homme nouveau⁵³, en tant qu'elle est une transparence qui permet de «percevoir la science des mystères de l'autre monde»⁵⁴, — c'est-à-dire une contemplation des choses cachées affranchie du mode ordinaire de connaître d'après les choses apparentes⁵⁵, par des «révélation spirituelles, inexprimables»⁵⁶, — puis, plus haut que l'état même de Limpidité, «d'entrer dans la *Perfection*»⁵⁷.

Cependant cette «science des mystères de Dieu»⁵⁸ et le degré de la Perfection ne sont donnés ici-bas qu'en arrhes⁵⁹; arrhes qui actualisent la résurrection communiquée par le baptême, mais dont l'accomplissement n'aura lieu que dans la vie qui suivra la résurrection finale⁶⁰. Jean le Solitaire ajoute que ceux qui atteignent, même en arrhes, le degré de la Perfection en cette vie sont très rares⁶¹.

Le degré de la Limpidité se situe au-delà de la pratique des vertus⁶², puisqu'il est tourné entièrement vers la science des mystères de Dieu. Il connaît des larmes de joie et d'émerveillement devant la grandeur de Dieu; des larmes de tristesse, aussi, versées au souvenir de l'égarement des hommes⁶³. Mais quand la Limpidité touche au degré de la Perfection, il n'y a plus de larmes, mais seulement la joie⁶⁴.

La prière, dans l'ordre spirituel, est enfin continue, car l'homme, tendu sans cesse vers Dieu au-delà des pensées ordinaires⁶⁵, contemple quelque chose qui dépasse son entendement⁶⁶: «la beauté des mystères de Dieu»⁶⁷. De cette «compréhension des mystères»⁶⁸ naît dans l'âme le véritable amour des hommes et l'humilité réelle par rapport à Dieu et aux hommes: ayant perçu l'objet de l'espérance de ceux-ci⁶⁹, l'homme spirituel «ne considère plus leur pauvre aspect d'ici-bas, mais la grandeur de leur gloire d'en-Haut. Les verrait-il vivre dans tous les vices, il est incapable de les haïr ou de les dédaigner»⁷⁰; aussi, «il ne peut s'estimer supérieur à eux, parce qu'il sait qu'ils sont destinés à être dans un état d'esprit qui ne pense pas au péché et qu'ils sont réservés à une vie qui se meut dans la sagesse de vérité»⁷¹.

Enfin, la Limpidité attenante au degré de la Perfection donne à l'homme d'être un fils, et non plus un esclave à qui on impose une loi⁷².

2. Les trois ordres chez les mystiques nestoriens

À chacun des éléments mentionnés ci-dessous correspondent des parallèles chez la plupart des auteurs spirituels nestoriens.

Dadisho' de Qatar trace lui aussi trois étapes dans la vie religieuse. D'abord celle des «œuvres corporelles» (*'amlê pagrânâyê*), qui sont communes à tous les religieux fervents: jeûne, veille, abstinence, psalmodie, génuflexions, le coucher à même le sol, etc...⁷³ Puis, spécialement pour ceux qui vivent dans la solitude⁷⁴, la «conduite mentale» (*dûbârâ dré'yânâ*)⁷⁵ ou «les œuvres mentales»⁷⁶. Cette «conduite» suppose qu'on continue la pratique des œuvres corporelles⁷⁷, mais surtout qu'on travaille progressivement⁷⁸ à la pratique des vertus de l'âme⁷⁹, et tout particulièrement à prier sans distraction et à chasser les pensées passionnelles⁸⁰: car ces deux pratiques vertueuses sont la somme de toute la conduite mentale⁸¹. Quand celles-ci sont bien ancrées dans l'âme, elles ne sont plus à proprement parler des vertus, car elles ne sont plus le fait de la pratique du corps ou même de l'âme, mais sont données par la puissance de l'Esprit Saint⁸². Alors sont acquises la prière pure (sans distraction ni trouble⁸³) et la pureté du cœur (*dakyûtâ dlébbâ*)⁸⁴ — avec la netteté (*naqdûtâ*) de la conscience et la limpidité (*šapyûtâ*) de l'âme⁸⁵ (qui relèvent encore de la conduite mentale⁸⁶, mais habilitent l'homme à entrer dans la «conduite spirituelle»⁸⁷) — et aussi, semble-t-il, les «intellections spirituelles»⁸⁸ qui se produisent après la lutte contre les attaques des démons et avec l'acquisition de la pureté du cœur⁸⁹: telles que la pensée de

la grandeur de la nature divine, la méditation sur la Trinité glorieuse, etc...⁹⁰

Enfin, la conduite spirituelle (*dûbârâ rūhânâyâ*) commence quand l'homme a été rendu parfait par l'accomplissement intégral de la conduite mentale⁹¹. Alors le moine expérimente la délectation en arrhes de l'amour du Christ et de son Père, la foi «substantielle» qui est la vision spirituelle de Notre-Seigneur et des biens célestes, l'humilité parfaite⁹² et la prière spirituelle qui est le mystère des révélations du Christ⁹³.

On aura remarqué dans ce qui précède nombre d'éléments communs à Dadisho' et à Jean le Solitaire, avec, cependant, une différence de vocabulaire dans la division tripartite: «mental» au lieu de «psychique». La progression des éléments est aussi la même, mais — comme chez les autres mystiques nestoriens dont nous allons parler — il y a un décalage dans le contenu des «ordres» ou «conduites»: des éléments de l'ordre spirituel de Jean sont placés par Dadisho' dans la conduite mentale (prière sans distraction, pureté et limpidité); de même la pratique des œuvres corporelles de Dadisho' correspond à un aspect de la conduite psychique de Jean le Solitaire⁹⁴.

Chez *Simon de Taibouthéh*, la division des trois ordres de Jean le Solitaire, bien qu'explicitement présente, n'est pas utilisée (au moins dans les textes publiées par Mingana) comme cadre fondamental de la vie spirituelle, du fait, notamment, de son interférence avec d'autres divisions reçues d'Évagre⁹⁵. Il nous parle cependant de la «conduite extérieure»

(*dûbârâ dalbar*)⁹⁶ ou des «œuvres extérieures» (*'amlê barâyê*)⁹⁷, qui correspondent à ce que dit Jean le Solitaire de la conduite de l'homme visible et de la pratique corporelle⁹⁸: elles consistent en la purification de la «partie passible de l'âme» par la pratique des commandements⁹⁹.

D'elles naissent¹⁰⁰ la «conduite mentale» (*dubârê dré'yânâ*)¹⁰¹ et la paix intérieure¹⁰². Simon de Taibouthéh mentionne aussi la «psychicité» (*napšânûtâ*)¹⁰³ à laquelle est liée la connaissance naturelle seconde¹⁰⁴, c'est-à-dire la connaissance des êtres corporels suivant un droit usage de la raison conditionné par la pratique de ce qui est juste¹⁰⁵, mais résultant aussi d'une certaine illumination¹⁰⁶: la conduite mentale, en effet, est la clef des mystères de Dieu cachés dans la création¹⁰⁷, et par elle, également, les yeux de l'intelligence sont ouverts à la compréhension des Livres saints, tandis que, par la méditation des intellections spirituelles qui ont lieu dans cette conduite, les mystères cachés sont révélés¹⁰⁸. Il s'agit encore d'«intellection» (*sûkâlê*), c'est-à-dire, ici, de concepts et donc d'une connaissance qui devra être dépassée dans la conduite suivante¹⁰⁹.

En effet, au-dessus¹¹⁰ des deux conduites précédentes et grâce à la purification qu'elles ont accomplie¹¹¹, viennent, au moment de la prière, la perception des mystères nouveaux et la saveur de la douceur divine¹¹². Ce stade correspond à celui de la «spiritualité» (*rûhânûtâ*)¹¹³ et à l'ascension jusqu'à la Perfection (*šûmlâyâ*)¹¹⁴ qui est aussi le séjour dans la plaine de la Limpidité (*šapyûtâ*)¹¹⁵. La Pureté (*dakyûtâ*) alors acquise permet de percevoir

l'opération de l'Esprit¹¹⁶. Après l'acquisition de la Pureté¹¹⁷, la prière consiste en contemplation du monde nouveau, consolation intérieure, union à Dieu par la révélation des mystères¹¹⁸; elle est alors continuelle¹¹⁹. Grâce à la Limpidité a lieu aussi la «contemplation spirituelle» dans laquelle Simon inclut les contemplations évagriennes des êtres corporels selon un mode proprement mystique¹²⁰. Enfin, on atteint le sommet de la connaissance qui est «l'inconnaissance supérieure à la connaissance»¹²¹. Simon nous dit, d'autre part, que c'est seulement un petit nombre d'hommes qui peuvent accéder à la perfection¹²².

Ici aussi les éléments communs avec Jean le Solitaire sont nombreux, avec, dans leur distribution dans les trois ordres, un décalage analogue à celui que nous avons constaté chez Dadisho' pour ce qui concerne les rapports entre les degrés corporel et psychique. Cependant il semble qu'il n'y a pas de décalage substantiel entre les degrés psychique et spirituel, pour autant qu'on peut en juger d'après des textes souvent assez complexes.

L'influence de Jean le Solitaire sur *Isaac de Ninive* a été relevée par E. Khalifé-Hachem dans l'article *Isaac de Ninive* du *Dictionnaire de Spiritualité*¹²³. En nous basant principalement sur cet article, présentons brièvement le continu des trois «conduites» autour desquelles Isaac, après Jean le Solitaire, synthétise sa doctrine spirituelle.

La conduite corporelle (*dûbârâ pagrânâyâ*)¹²⁴ consiste à purifier le corps des éléments matériels qui sont en lui¹²⁵, par les «œuvres du corps»¹²⁶ et les

«œuvres extérieures» que l'on s'impose¹²⁷. Elle suppose la sortie du monde¹²⁸ et aussi la solitude¹²⁹. Mais, à ce stade, la vie de l'homme n'en reste pas moins encore toute marquée par la passion¹³⁰. Et même quand, par les travaux de la pénitence¹³¹, il s'est dégagé du filet des passions (corporelles), il ne peut cependant accéder qu'à de courts moments de recueillement au-dessus des choses terrestres, car «il n'a encore que des plumes charnelles, c'est-à-dire des vertus corporelles pratiquées à l'extérieur»¹³².

La conduite mentale (*dûbârâ dré'yânâ*)¹³³ ou «pratique psychique»¹³⁴ consiste, elle, en «l'œuvre du cœur»¹³⁵, c'est-à-dire à monter la garde aux frontières des passions intérieures et à méditer et prier continuellement¹³⁶. La pratique de la conduite mentale rend l'âme humble et la purifie (*mşallel*) des mouvements épais vers les choses corruptibles, de sorte qu'ils ne s'appliquent plus à elle de manière passionnelle, mais qu'ils sont provoqués par ce qui relève de leur contemplation¹³⁷, c'est-à-dire la considération de la Providence de Dieu en ce monde envers chacun de ses éléments particuliers¹³⁸. Ce travail de purification intérieure, de méditation et de recueillement des «pensées psychiques»¹³⁹ a pour résultat la vision de la nature de l'âme et des trésors qui y sont cachés, c'est-à-dire d'intellections incorporelles qui s'éveillent d'elles-mêmes, sans effort ni peine¹⁴⁰. Nous sommes cependant encore ici dans l'ordre intermédiaire (*taḵsâ dmēs'âyûtâ*)¹⁴¹, entre la passibilité et la spiritualité¹⁴², où ces pensées lumineuses et ferventes ne sont pas seules à jaillir dans l'âme, mais où jaillissent aussi celles, illusoire, des dé-

mons¹⁴³. Celles qui viennent de Dieu sont ardentes et provoquent des larmes¹⁴⁴, d'abord intermittentes puis incessantes¹⁴⁵, provenant de la ferveur de la contemplation¹⁴⁶. Ces larmes et la quiétude des pensées qu'elles engendrent font parvenir l'homme à la Limpidité de l'intelligence et à la vision des choses cachées, car la Pureté¹⁴⁷ n'est authentique que dans la paix exempte de combats¹⁴⁸. Alors, comme achèvement de toute la conduite ascétique¹⁴⁹, l'homme est rendu digne de la prière continuelle¹⁵⁰ ou «prière pure»¹⁵¹.

La conduite spirituelle (*dûbârâ rūḥânâ*)¹⁵² est définie par Isaac comme «la pratique sans les sens», du fait que l'écran de l'épaisseur du corps est ôté et que la vision devient spirituelle¹⁵³. Cette conduite, en effet, est pur émerveillement devant Dieu¹⁵⁴ dans la lumière spirituelle de la foi qui brille dans l'âme¹⁵⁵ et qui surpasse la connaissance¹⁵⁶; au-delà, aussi, des vertus et de la pratique des commandements¹⁵⁷. C'est la conduite de la contemplation que l'esprit a de lui-même dans une vision spirituelle¹⁵⁸ et de la «contemplation spirituelle première»¹⁵⁹ qui est conditionnée par la nudité de l'esprit¹⁶⁰ et qui est la vision de la gloire ineffable de Dieu et la délectation de ce qui fait l'objet de l'espérance des réalités à venir¹⁶¹. Il n'y a plus là de larmes¹⁶². C'est l'entrée dans l'ordre de la grande conduire à venir, celle d'après la résurrection¹⁶³; aussi est-elle extrêmement rare¹⁶⁴.

Les parallèles avec Jean le Solitaire sont nombreux, mêlés à des éléments évagriens avec le même double décalage que celui relevé chez Dadisho' de Qatar: la plupart des caractéristiques de l'ordre

psychique de Jean se trouvent ici placées dans la conduite corporelle, tandis que la conduite psychique d'Isaac empiète sur l'ordre spirituel de Jean. Nous allons rencontrer maintenant, chez Joseph Hazzaya un décalage beaucoup plus net des éléments des trois ordres.

Joseph Hazzaya utilise abondamment, mais avec beaucoup de liberté, le matériel doctrinal légué par Jean le Solitaire, — et tout particulièrement la distinction des trois ordres et celle entre Pureté et Limpidité, — unissant celui-ci, dans une synthèse clairement structurée, avec la théologie évagrienne des contemplations. Cette synthèse peut être résumée dans le tableau suivant¹⁶⁵.

La synthèse de Joseph Hazzaya résumée ci-dessus appelle quelques remarques. Tout d'abord, le décalage du contenu de ses trois degrés par rapport à celui des trois ordres de Jean le Solitaire est plus accentué que chez les auteurs étudiés précédemment : le « degré corporel » de Joseph s'étend même en partie sur l'« ordre spirituel » de Jean. D'autre part, la Pureté et la Limpidité semblaient être pour ce dernier deux aspects d'un même état, selon qu'on considérerait celui-ci par rapport à ce dont l'âme a été purifiée ou par rapport à la transparence de celle-ci vis-à-vis des mystères de Dieu (aspects qui, du reste, pourraient être conçus comme distincts dans le temps, la vision contemplative — qui a toujours le caractère d'une grâce librement accordée pouvant ne pas suivre immédiatement la disposition à la recevoir). Chez Dadisho' de Qatar, Simon de

DEGRÉS (<i>mûshâtâ</i>)	LIEUX (<i>atrâwâtâ</i>)	CONTEMPLATIONS (<i>têûriyas</i>)
CORPOREL		
Entrée en religion, vie cé- nobitique (a). Œuvres ac- complies avec la participa- tion du corps (b). Prière vocale (c). Larmes passagè- res et troubles (d). Combats et tentations (e).	Aboutit au lieu de la PU- RETÉ (f): début du retour de la nature à son état ori- ginel (g) dans ses relations avec le monde corporel.	Vision de l'âme par elle- même, couleur de saphir et de ciel (h). Contemplation des NATURES CORPO- RELLES (i): bien que de caractère mystique, celle-ci est à base d'images ma- térielles et d'intellections composées (j).
PSYCHIQUE		
Séjour dans la solitude (k). Pratique des vertus inté- rieures (l). Combats et ten- tations (m).	LIMPIDITÉ PARTIELLE (n)	Vision de l'âme comme une lumière cristalline (o). Con- templations, par INTEL- LECTIONS, des INCOR- PORELS et du JUGE- MENT ET DE LA PRO- VIDENCE (p). Continua- tion de la contemplation des CORPORELS (q).
Ivresse d'amour envers tous les hommes; intellections de la gloire qui sera la leur après la résurrection (r).		
Larmes incessantes d'admi- ration et de joie (s). Prière et recueillement continuels (t). Impassibilité (u).	LIMPIDITÉ TOTALE (psychicité véritable) (v).	Contemplations, par VI- SION, des INCORPO- RELS et du JUGEMENT ET DE LA PROVIDEN- CE (p, w).
	Achèvement du retour de la nature à son état originel (x) dans ses relations avec le monde incorporel.	CONTEMPLATION SPI- RITUELLE (vision de la lumière divine qui pénètre tous les mondes) (y).
SPIRITUEL		
	Entrée dans le lieu de la PERFECTION (z).	Achèvement des contem- plations précédentes (aa), par vision.
Au-delà de la pratique des sens et de l'âme: pratique de l'intellect (<i>hawna</i>) (ab).	Au-delà de l'ordre de la nature (ac).	Vision de l'âme comme du feu ou comme le soleil (ad). Contemplation de la SAIN- TE TRINITÉ et du Christ dans la lumière sans forme (ae).

Taibouthéh, Isaac de Ninive, Pureté et Limpidité paraissent être encore plus liées l'une à l'autre que chez Jean le Solitaire lui-même: elles ne semblent pas faire pour eux l'objet d'une distinction technique explicite¹⁶⁶. Pour Joseph Hazzaya, au contraire, il y a entre elles comme une distinction de nature: la Pureté est, à la fois sur le plan de la disposition et sur celui des dons contemplatifs, en relation avec ce qui est corporel et extérieur; tandis que la Limpidité est, également sur ces deux plans, en relation avec le fond de l'âme et avec les êtres incorporels qui lui sont apparentés en tant qu'esprits¹⁶⁷. Nous verrons que cet usage des notions de Pureté et de Limpidité est la conséquence du sens «objectif» que Joseph donne très nettement aux trois ordres de Jean le Solitaire qui les concevait, lui, d'avantage sur un plan «modal»¹⁶⁸.

Pour ce qui est des relations entre les notions héritées de Jean le Solitaire et les contemplations évagriennes, Joseph est le seul qui établisse entre elles des rapports aussi nets. Tant Dadisho' que Simon et Isaac utilisent le vocabulaire des contemplations évagriennes¹⁶⁹, mais ils le font beaucoup moins fréquemment que Joseph. Et surtout, ce n'est le plus souvent qu'après une étude attentive des textes que peuvent apparaître chez eux certaines relations entre celles-ci et les trois conduites de la vie spirituelle¹⁷⁰.

Chez *Sahdona* je n'ai pas relevé d'usage étendu de la division des trois ordres. Dans les *Maximes* 9-13¹⁷¹, il parle, sans leur donner de dénominations, de trois degrés qu'il analyse plus particulièrement du

point de vue des luttes qui caractérisent les deux premiers. Sous ce rapport, ce qu'il nous en dit correspond aux trois ordres de Jean le Solitaire: dans le premier la lutte se solde toujours par l'échec, parce qu'on y est prisonnier de l'état de la chute (originelle); le second est caractérisé par le fait que les combats sont parfois victorieux et parfois aboutissent à l'échec; dans le troisième règne une certaine impassibilité, parce qu'on y est entièrement attiré par l'amour divin; alors, la prière est simple et sans distraction, et l'homme verse des larmes sur ceux qui transgressent la loi de Dieu.

Ailleurs, sans mentionner des degrés ou des ordres, il distingue ce qui équivaut à trois étages de la vie spirituelle: «Si l'homme ne mortifie pas au péché les *membres du corps*, ils ne seront pas purifiés ... Si les *passions psychiques* ne se taisent pas dans son cœur, les *impulsions spirituelles* ne s'y éveilleront pas»¹⁷². S'il y a ici une réminiscence des trois ordres de Jean le Solitaire, ceux-ci sont pris selon l'usage «objectif»¹⁷³ des mystiques nestoriens; mais il se peut que ce texte s'inspire simplement de la division anthropologique tripartite véhiculée en milieu syrien dès Aphraate et Éphrem¹⁷⁴.

Dans quelques autres passages, Sahdona parle des corporels, des psychiques et des spirituels¹⁷⁵, ou bien des charnels et des spirituels¹⁷⁶; mais c'est en s'inspirant directement de textes pauliniens sur ce sujet¹⁷⁷. Évoquent, par contre, Jean le Solitaire, le rapport établi entre la solitude et la lutte contre les impulsions intérieures¹⁷⁸, ainsi que les larmes d'amour et de joie que versent les justes parfaits¹⁷⁹.

Enfin, un petit texte syriaque attribué à *l'Abbé Isaïe*¹⁸⁰ et publié par F. Graffin dans *Orientalia Christiana Periodica*¹⁸¹ présente aussi la vie spirituelle du moine selon les trois conduites (*dûbârê*) corporelle, psychique et spirituelle. Pour chacune de celles-ci, il expose les modalités du jeûne, de la prière et de la miséricorde. On peut y constater, par rapport à Jean le Solitaire, le même décalage que chez les auteurs cités plus haut pour ce qui touche aux ordres corporel et psychique. Quant aux relations entre les ordres psychique et spirituel, il est malaisé, vu la brièveté du texte, de voir si elles s'apparentent d'avantage à celles établies par Dadisho' de Qatar ou Isaac de Ninive qu'à celles que l'on trouve chez Simon de Taibouthéh.

Curieusement, malgré l'importance de la division des trois degrés chez la plupart des auteurs spirituels nestoriens, *Jean de Dalyatha* ne la mentionne pas. Même si on ne s'attendait pas de sa part — vu le peu d'intérêt qu'il porte en général aux divisions techniques — à une synthèse semblable à celle de son contemporain Joseph Hazzaya, construite autour des trois degrés, il aurait été normal qu'il utilise, au moins secondairement, cette distinction devenue traditionnelle chez ses prédécesseurs¹⁸².

Les termes de «degrés» ou d'«étapes» sont bien employés par Jean de Dalyatha, mais sans rien qui indique clairement un rapprochement avec les trois degrés dont nous parlons ici. Certes, les titres donnés à l'*Homélie 2* ou aux différentes parties de l'*Homélie 6* font ce rapprochement. Mais ces titres ne

sont très vraisemblablement pas de Jean lui-même, comme paraissent l'indiquer les nombreuses variantes qui affectent ces titres suivant les manuscrits¹⁸³.

Par ailleurs, le terme même de «degré» ne figure qu'une fois dans le texte de la très longue *Homélie 6*: à un moine qui demandait la grâce d'avoir la vision, en arrhes, du monde nouveau, Dieu répondit: «Atteindre cela n'est pas de ton degré (*mšûhtâk*)»¹⁸⁴. Il pourrait s'agir du «degré spirituel» ou «de la perfection» des auteurs nestoriens ou de Jean le Solitaire, mais tout aussi bien d'un degré d'avancement en général, sans rapport particulier avec un des «trois degrés». De fait, les différents jalons indiqués par Jean de Dalyatha dans cette sixième Homélie ne sont signalés que par l'expression «à partir de maintenant». D'autre part, si la deuxième partie de l'homélie (qui traite, selon Vat. et Brit., «de la psychicité») peut correspondre à ce que dit Joseph Hazzaya du sommet de l'étape psychique, la première partie (bien que concernant le «moine commençant»¹⁸⁵) mentionne des grâces qui dépassent les limites du «degré corporel» chez Joseph Hazzaya lui-même: embrasement et abondance des larmes de pénitence et de joie, «à en mourir» si la grâce ne soutenait le cœur; don du silence qui tue les mouvements passionnels; humilité intérieure et véritable¹⁸⁶. On voit à la lecture de cette homélie que s'il y a des recoupements entre les étapes du progrès spirituel telles qu'on les trouve groupées dans la division des «trois degrés» et les jalons que trace Jean de Dalyatha, — ce qui est normal, puisque nos auteurs traitent de grâces

analogues qui se succèdent suivant un même devenir spirituel, — celui-ci ne se soucie pas de faire entrer son exposé dans le cadre d'une classification reçue, ni d'en établir une lui-même de manière rigoureuse¹⁸⁷.

Les différents usages que fait Jean, dans ses écrits en général, du terme de «degré» confirment ce que nous venons de dire. Qu'il y ait des degrés dans le devenir spirituel, cela est évident¹⁸⁸. Aussi cette affirmation ne nous renvoie pas nécessairement à la division héritée de Jean le Solitaire. De fait, les degrés dont Jean de Dalyatha précise le contenu (quand il emploie ce terme) apparaissent plus nombreux et divers que ceux de cette division.

Il nous dit, par exemple, que le démon de la luxure varie ses attaques «selon les degrés» (*mûṣḥātā*)¹⁸⁹. Mais les différentes attaques qui sont mentionnées relèvent toutes d'interventions démoniaques du mode inhabituel et sont apparentées, par exemple, à celles que Joseph Hazzaya lie au degré psychique¹⁹⁰, — ce qui fait correspondre, chez Jean, divers degrés au seul degré psychique de Joseph. Pareillement, Jean met dans la contemplation de la gloire de Dieu elle-même différents degrés: «Chaque fois qu'ils s'élèvent d'un degré (*dargā*) dans la gloire, ils pensent avoir trouvé le terme. Mais lorsqu'ils ont de nouveau pénétré dans la vision et qu'ils ont été saisis d'un plus grand étonnement par la lumière, ils oublient leur degré (*mṣûḥṭhûn*) antérieur et pensent: 'Voici le terme de tous les termes'»¹⁹¹.

Cependant, dans un passage de l'*Homélie 9* «*Sur la garde des sens*», il est question de degrés qui pourraient être rapprochés des degrés corporel, psychi-

que et spirituel. Jean nous y dit qu'il a écrit cette homélie pour «ceux qui veulent s'élever par ces degrés (*dargê*)»¹⁹². Il ne précise pas, ici non plus, quels sont ces degrés suivant lesquels les sens sont purifiés et rendus aptes à participer aux états contemplatifs les plus élevés; mais il se trouve qu'il a mentionné, une dizaine de lignes plus haut, la division tripartite de l'homme en corps, âme, intellect (*hawna*): «Quand l'homme est parvenu à cela par la grâce du Christ, il acquiert l'unité avec lui-même et avec son Unificateur, car les puissances du corps sont unies aux mouvements de l'âme, et ce qui relève de l'âme est uni à l'intellect»¹⁹³. Cependant ce qui est dit entre les deux passages cités n'indique pas de relation particulière entre les degrés en question et l'unification des trois éléments constitutifs de l'homme.

Jean fait allusion ailleurs aussi à ces trois éléments anthropologiques en les appelant précisément «degrés»: «(Que la semence sainte que Tu as jetée dans notre champ) produise des fruits dans les trois degrés (*mûshâtâ*) dont est constituée chaque nature (à la fois) spirituelle et corporelle»¹⁹⁴. Ici, l'emploi du terme *mûshâtâ*, bien qu'il ne soit pas appliqué directement à des degrés de la vie religieuse, mais à des éléments objectifs de la nature humaine, indique peut-être une réminiscence de la division des «trois degrés»¹⁹⁵.

Enfin, j'ai relevé une fois chez notre auteur le terme «spiritualité» (*rûhânûtâ*): dans l'*Homélie 15*, «*Sur les différentes manières dont parlent les Pères suivant ceux à qui ils s'adressent*»¹⁹⁶, dans laquelle il est aussi

question de degrés. Jean nous y dit que celui qui se tient dans la «spiritualité» ne doit pas mépriser celui qui utilise, par l'Esprit, un langage corporel pour enseigner les gens simples¹⁹⁷, «afin qu'il y ait pour chaque degré (*mšûḥtâ*) un maître à son niveau, grâce auquel il s'élèvera vers l'unique connaissance de l'Essence du Seigneur de tout, laquelle est le terme, le degré (*mšûḥtâ*) et l'office de tous les esprits (*hawnê*) doués de raison»¹⁹⁸. Il est donc question ici d'un degré que Jean appelle la «spiritualité»; les autres degrés sont-ils les degrés corporel et psychique? Il semble plutôt, d'après l'ensemble de l'homélie, que les degrés dont il s'agit ici soient à mettre en rapport avec la connaissance des choses inférieures ou «dernières», «intermédiaires» et «sublimes» dont les Pères parlent suivant le niveau de leurs auditeurs¹⁹⁹, division qui évoque Évagre²⁰⁰.

Jean de Dalyatha ne pouvait manquer de connaître la division des trois degrés léguée par Jean le Solitaire ainsi que son vocabulaire. L'usage même qu'il fait du mot *mšûḥtâ*, et ses affirmations selon lesquelles il existe dans la voie spirituelle comme dans la contemplation différents degrés, peuvent être tributaires de cette division qui tient une place si importante dans la pensée des autres mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles. Mais il est remarquable que, contrairement à ceux-ci, non seulement il ne l'ait pas reprise, mais encore qu'il n'ait pas cherché à systématiser de son côté les différents degrés du progrès spirituel, se contentant de les décrire dans l'ordre que lui indiquait son expérience²⁰¹.

3. L'interprétation «objective» des trois ordres de Jean le Solitaire.

Le tableau de la page suivante m'a paru pouvoir résumer les rapports entre les différentes manières dont les auteurs nestoriens ont conçu les trois ordres de la vie spirituelle légués par Jean le Solitaire. J'y ai inclu leurs correspondances, chez ces auteurs, avec les contemplations évagriennes ou leurs équivalents²⁰².

Qu'est-ce qui a amené les mystiques nestoriens à décaler le contenu des trois ordres de Jean le Solitaire, et particulièrement des deux premiers? Je pense que les divergences entre eux et ce dernier s'expliquent par deux manières différentes de concevoir les qualificatifs corporel, psychique et spirituel: fondamentalement «modale» chez Jean le Solitaire (c'est-à-dire en fonction du principe qui oriente toute la vie) et d'abord «objective» chez les auteurs nestoriens (c'est-à-dire en fonction de ce sur quoi porte l'ascèse ou la contemplation).

En effet, l'usage que fait Jean des termes corporel, psychique et spirituel est à rattacher à celui qu'on rencontre chez saint Paul (auquel Jean se réfère, du reste, à plusieurs reprises). Par exemple: «L'homme qui ne se livre même pas à la conduite vertueuse visible ..., c'est celui-là que l'Apôtre appelle «corporel»: 'Du moment qu'il y a parmi vous jalousie et envie, disputes et divisions, n'êtes-vous pas corporels et ne marchez-vous pas selon la chair?'²⁰³; et: «Si l'homme ... ne s'adonne pas aux convoitises de la chair ..., (mais) s'en tient là ..., cet ordre de

JEAN LE SOLIT.	SIMON DE TAIB.	DADISHO' DE Q.	ISAAC DE NIN.	JOSEPH HAZ.
ORDRE CORPOREL				
Dieu représenté à la manière d'un homme				
ORDRE PSYCHIQUE	CONDUITE ET ŒUVRES EXTÉRIEURES	ŒUVRES CORPORELLES	CONDUITE CORPORELLE	DEGRÉ CORPOREL
Ascèse corporelle				
Ascèse des passions intérieures	PSYCHICITÉ, CONDUITE MENTALE	CONDUITE MENTALE	CONDUITE MENTALE	
Regard sur la Sagesse de Dieu dans la création	Connaissance naturelle seconde selon la raison et la justice Intellections spirituelles		Considération de la Providence dans le monde	
ORDRE SPIRITUEL				
1) PURETÉ	SPIRITUALITÉ PERFECTION Contemplation spirituelle: – des corporels – de la Providence – des incorporels	Intellections spirituelles du monde et de Dieu		
2) LIMPIDITÉ			Contemplation naturelle seconde Contemplation des incorporels Intellections incorporelles	Contemplation des corporels DEGRÉ PSYCHIQUE Contemplation des incorporels et du Jugement et de la Providence
Connaissance des mystères de l'autre monde Révélation spirituelles	Contemplation du monde nouveau Révélation des mystères			
3) PERFECTION	Inconnaissance	CONDUITE SPIRITUELLE Vision spirituelle du Christ	CONDUITE SPIRITUELLE Contemplation spirituelle première	DEGRÉ SPIRITUEL Contemplation de la Sainte Trinité et du Christ dans sa gloire

conduite est appelé par l'Apôtre «l'homme psychique» qui ne reçoit pas les choses spirituelles, car elles lui sont une folie, et il ne peut connaître ce qui est jugé spirituellement»²⁰⁴.

Chez saint Paul, les qualificatifs corporel, psychique et spirituel sont à prendre fondamentalement au sens «modal»: il s'agit de manières d'agir, de sentir et de connaître qui sont déterminées soit par la chair, soit par l'Esprit²⁰⁵. La chair est la nature humaine en tant qu'elle est sous l'emprise du péché²⁰⁶, de sorte que, chez celui dont elle inspire le mode de vie²⁰⁷, tant le corps que la pensée sont charnels²⁰⁸. À l'opposé, l'esprit (*pneuma*; syr. *rûḥā*) est, du côté de l'homme, le point d'insertion²⁰⁹ en lui du propre Esprit de Dieu, par lequel celui-ci agit en lui²¹⁰ et l'unit à lui-même²¹¹. Mais la mouvance de l'Esprit²¹² affecte tout le mode de vie et tout l'être de celui qu'il guide²¹³, le transformant en «homme spirituel»²¹⁴, le corps lui-même étant le temple de l'Esprit Saint²¹⁵, jusqu'à ce qu'il devienne totalement spirituel à la résurrection²¹⁶. Par ailleurs, ce que dit saint Paul de l'âme ou du «psychique» n'est pas à distinguer radicalement de ce qu'il dit du corps ou du «corporel»: pour lui, comme pour la Bible en général, l'âme ou le corps peuvent chacun désigner toute la nature humaine²¹⁷. La distinction fondamentale est pour lui entre charnel et spirituel, suivant deux modes de vie affectant à la fois l'âme et le corps.

C'est d'abord dans ce sens «modal» que Jean le Solitaire distingue ses trois ordres. Pour lui, l'homme psychique, comme le corporel, est encore affecté par ce que saint Paul appelle la chair. La pureté

par rapport aux passions ne se trouve que dans l'ordre spirituel où l'âme est toute tournée vers Dieu et ouverte à l'action de son Esprit. Dans un passage du *Dialogue sur l'âme*²¹⁸, Jean explique que la distinction des ordres a pour fondement le fait que *l'homme se tourne* soit vers le corps et ses concupiscences, soit vers l'âme par la pratique de l'acquisition des vertus, soit vers la nature spirituelle de l'âme par la connaissance spirituelle. C'est pourquoi, dit-il, la différence, par exemple, entre la psychicité et la spiritualité ne consiste pas en ce que «quelque chose de pneumatique serait mêlé à la nature de l'âme et que, *lorsqu'il l'atteindrait*, l'homme serait appelé pneumatique»²¹⁹, car l'âme est de nature à la fois «animale» (*napšânâ*) et spirituelle, et elle est dans l'ordre spirituel ou psychique (ou corporel) selon qu'elle est mue par l'un ou l'autre des deux aspects de sa nature²²⁰. Les trois ordres sont donc déterminés par des orientations vitales de tout l'homme, beaucoup plus que par le fait de centrer sa vie ou son action sur les plans objectifs du corps, de l'âme ou de l'esprit.

Cependant, les trois ordres de Jean ont aussi une base anthropologique objective, le principe de l'orientation vitale de l'homme étant soit les convoitises du corps, soit l'effort ascétique de l'âme, soit l'ouverture à Dieu de la nature spirituelle de celle-ci. Chez saint Paul également la distinction des modes de vie selon la chair ou l'esprit a pour base, du côté de la nature de l'homme, une certaine disponibilité de l'esprit humain (distingué de l'âme en général) à être uni à l'Esprit de Dieu²²¹ (l'esprit paulinien semblant correspondre à la «nature spirituelle» de l'âme dont

parle Jean le Solitaire). Mais le fondement anthropologique objectif sur lequel se base en partie chez saint Paul la distinction chair-esprit est plus accentué chez Jean, du fait qu'il distingue nettement corps et âme, tirant de ceux-ci les dénominations de ses deux premiers ordres et mettant de manière directe le corps en relation avec la vie selon la chair, et l'âme avec la lutte contre celle-ci. Malgré cela, le sens modal est chez lui prépondérant : l'ordre corporel est celui où toute la vie de l'homme est dominée par le corps charnel ; l'ordre psychique est celui où elle est orientée par les mouvements de l'âme encore non purifiée de l'état charnel ; l'ordre spirituel, enfin, est celui où, grâce à la pureté et à la limpidité, elle est mue par l'action de l'Esprit de Dieu.

Le point de départ des mystiques nestoriens dans leur utilisation de la division des trois ordres est différent. S'appuyant sur l'anthropologie tripartite déjà présente chez Jean le Solitaire²²², ils vont faire correspondre chacun des trois ordres au travail ascétique et à la sanctification d'un des trois éléments constitutifs de l'homme : pratique des vertus du corps, pratique de celles de l'âme, contemplation surnaturelle de l'«esprit», ce dernier n'étant plus désigné par le mot *rûḥā* ou par «partie spirituelle» (*rûḥānā*) de l'âme, mais par *mad'ā* et surtout par *hawṇā*, suivant la terminologie d'Évagre²²³. Cette différence de vocabulaire est symptomatique de la perspective non plus tant biblique et modale que philosophique et «objective» qui est ici celle des mystiques nestoriens : philosophique, parce qu'ils prennent comme point de départ une division an-

thropologique héritée d'Évagre (avec ce qu'elle draine implicitement de distinction métaphysique entre l'âme et l'intellect), et objective parce qu'ils différencient les trois degrés en fonction de chacun des trois éléments de cette division anthropologique pris comme objets de l'ascèse ou de l'action de la grâce. C'est pourquoi l'étape corporelle n'est plus pour eux, comme chez Jean le Solitaire, celle de l'homme qui est charnel par sa vie de péché, — ou dans ses efforts pour éviter les péchés les plus voyants, — mais celle de la pratique des vertus et des actes ascétiques qui supposent la participation extérieure du corps²²⁴; de même que l'étape psychique n'est plus celle de l'homme encore charnel dans son ascèse extérieure et intérieure, mais essentiellement celle de la pratique des vertus et des actes purement intérieurs et mentaux.

Cette perspective objective est encore accentuée chez Joseph Hazzaya par la correspondance systématique qu'il établit entre les trois degrés et les contemplations évagriennes. Au degré corporel, l'ascèse sur le plan du corps aboutit à la Pureté de celui-ci, laquelle permet — à son niveau même — la contemplation mystique du monde corporel, cette ascèse et cette contemplation constituant «le baptême du corps»²²⁵. Au degré suivant, l'ascèse sur le plan de l'âme aboutit à la Limpidité de celle-ci qui la rend apte à contempler les êtres incorporels comme elle: c'est le «baptême de l'âme»²²⁶. Enfin, le degré spirituel, dans un domaine supérieur à celui des créatures incorporelles, permet la contemplation de la sainte Trinité: c'est le «baptême de l'intellect

(*hawnâ*)»²²⁷ qui a en lui-même l'aptitude à dépasser, quand il est illuminé par Dieu, tout l'ordre créé²²⁸. C'est pourquoi le degré corporel, — déjà d'ordre mystique dans sa contemplation du monde corporel, — s'étend chez Joseph Hazzaya jusque dans l'ordre spirituel de Jean le Solitaire; c'est pourquoi aussi le degré spirituel correspond, chez lui et chez plusieurs autres auteurs nestoriens, au seul degré de la Perfection de Jean, au-delà de la Pureté et de la Limpidité du corps et de l'âme.

Cette conception objective des trois degrés peut facilement présenter un caractère très artificiel par son analyse séparée de domaines intimement liés entre eux comme le sont ceux de l'ascèse corporelle et la pratique des vertus intérieures. De plus, appliquant à ces degrés le caractère pratiquement définitif qu'ont les ordres de Jean le Solitaire, — et qui peut être admis dans la perspective modale de ceux-ci, — elle risque de laisser entendre qu'une fois obtenue la purification du corps, on n'aurait désormais plus besoin de l'ascèse corporelle, du travail manuel ou de la prière vocale, pour se consacrer uniquement à la vigilance vis-à-vis des passions intérieures et à la méditation; de même qu'une fois atteint le stade de la limpidité de l'âme, on n'aurait plus jamais recours à celles-ci, parce qu'on aurait accédé à la perfection et à la contemplation qui dépasse le niveau des pensées. Bien que, même chez Joseph Hazzaya, le caractère de chacun des trois degrés n'ait pas cette rigueur et n'entraîne pas de manière aussi radicale les conséquences présentées ici²²⁹, on retrouve cependant, dans notre critique, des points reprochés à

Joseph en particulier, par le synode de Timothée I²³⁰. Cela pourrait confirmer l'identité proposée par W. Strothmann²³¹ entre Jean le Solitaire et le Jean d'Apamée condamné par ce même synode, la doctrine de Jean y étant vue à travers son interprétation par Joseph — celle-ci étant elle-même considérée sans les nuances nécessaires²³².

Il est possible que ce soit à cause du caractère assez artificiel de la distinction entre les deux premiers degrés, telle que la présentaient ses prédécesseurs, que Jean de Dalyatha ait laissé de côté les trois ordres de Jean le Solitaire. Ayant peu d'attrait pour les divisions techniques en général, et ne retenant dans sa théologie mystique théorique que des points particulièrement importants, — tels que la distinction entre la gloire et la nature divines, celle entre l'amour et la dilection, l'élaboration de la pratique intérieure du souvenir de Dieu, — il peut s'être écarté, comme d'instinct, d'une division de la vie spirituelle qui ne correspondait pas à son expérience concrète qui est toujours la base première de son enseignement²³³. Il ne semble pas, en effet, établir de distinction nette entre œuvres faites par le corps ou œuvres faites par l'âme selon le degré d'avancement spirituel; mais il demande le travail simultané sur les plans des vertus appelées par ses devanciers corporelles et psychiques. Peut-être Jean de Dalyatha n'a-t-il pas pris directement contact avec les écrits de Jean le Solitaire dont la présentation des trois ordres aurait été d'avantage de nature à l'intéresser, encore que ce qui correspond à l'ordre corporel de ce dernier ne fasse pas l'objet habituel de ses préoccupations.

Quelques points de la doctrine de Jean de Dalyatha peuvent, cependant, être mis en rapport, directement ou indirectement, avec l'enseignement de Jean le Solitaire. Par exemple, l'affirmation de l'existence d'expériences spirituelles d'un niveau supérieur à celui de la pratique des vertus, celles-ci étant l'œuvre de la volonté, la révélation des mystères divins étant, elle, simple délectation de la connaissance²³⁴; ou encore l'importance qu'il attache aux larmes, de pénitence d'abord, puis de dilection²³⁵. Quoiqu'il en soit, l'influence de Jean le Solitaire sur Jean de Dalyatha est évidemment bien moindre que celles d'Évagre ou de Macaire. Cependant, le fait que Jean de Dalyatha n'ait pas retenu la division des trois degrés telle que la présentaient ses prédécesseurs est, chez lui, une originalité qui méritait d'être notée, pour ce qu'elle peut nous révéler, négativement, de son tempérament et de sa manière concrète d'envisager la théorie de la vie mystique.

V

L'apport de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys l'Aréopagite

L'héritage légué par les trois auteurs sur lesquels nous nous sommes arrêtés jusqu'ici forme la matière fondamentale de la pensée des mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles. D'autres «Pères» cependant, ont exercé une influence sur des points plus ou moins importants de leurs doctrines. Et tout particulièrement Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys l'Aréopagite.

1. Grégoire de Nysse

Grégoire de Nysse (vers 331 — après 394) est, certes, très peu cité par les auteurs spirituels nestoriens. Dans les textes auxquels nous nous référons habituellement, je n'ai relevé que deux fois la mention de son nom. Une fois chez Simon de Taibouthéh¹, à propos du rôle du cœur dans la vie psychique: «Grégoire, (le frère) de Basile, a écrit que les pensées sourdent des reins, d'où sourd aussi le désir. Elles montent jusqu'à ce qu'elles parviennent au cœur, qui est le parent du cerveau, comme une certaine exhalaison. Le cœur, lui, leur adjoint le discernement selon les sceaux dont il dispose, déterminant si elles sont de droite ou de gauche»². L'autre référence est faite par Dadisho' de Qatar, à

propos d'une exhortation adressée à Grégoire par son frère Basile sur les bienfaits de la solitude: «Ta clôture, si tu le veux, sera le terrain de ces victoires spirituelles et le champ de bataille sur lequel seront tressées ces couronnes»³. La grande rareté des citations de Grégoire chez nos auteurs semble indiquer que ceux-ci ne l'ont pas fréquenté assidûment. Cependant nous verrons que plusieurs points de sa doctrine paraissent avoir marqué leur pensée, et particulièrement celle de Jean de Dalyatha.

La plupart des œuvres de Grégoire — sinon toutes — ont été traduites assez tôt en syriaque⁴: par exemple les *Homélies sur le Cantique des Cantiques*⁵ (plus ancien ms.: VI^e s.), sur les *Béatitudes* (plus ancien ms.: VI^e s.), sur le *Notre Père* (plus ancien ms.: VI^e s.), sur l'*Hexameron* (ms.: IX^e s.); le *De opificio hominis* (ms.: VI^e s. ?); le *Dialogue avec Macrine* (ms.: IX^e s.); le *Contra Eunomium* (ms.: IX^e s.); le *Traité sur la Virginité* (ms.: IX^e s.); le *Discours catéchétique* (plus ancien ms.: VI^e s.); etc ...

Les études sur la doctrine de Grégoire de Nysse sont nombreuses⁶. Nous nous référerons principalement ici au livre de J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*⁷ et à l'article de M. Canevet sur *Grégoire de Nysse* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*⁸.

Vu l'influence de Grégoire sur les mystiques postérieurs, beaucoup de points doctrinaux qui lui sont propres ont pu être transmis à nos auteurs par l'intermédiaire du Pseudo-Macaire⁹ ou du Pseudo-Denys¹⁰, et il sera parfois malaisé de voir à quelles sources ils ont directement puisé.

A. L'amour et la dilection

Parmi les points communs à Grégoire et à Macaire, mentionnons tout d'abord *la distinction entre l'amour et la dilection*¹¹. Comme lorsque nous avons étudié ce sujet chez Macaire, j'emploierai ici les mots «amour» pour traduire *agapè* (*ḥūbbā* dans Macaire syriaque et chez les mystiques nestoriens) et «dilection» pour traduire *éros* et *rēḥmtā*.

La distinction faite par Grégoire entre *agapè* et *éros* a été analysée par J. Daniélou¹². Résumons les pages qu'il lui a consacrées.

L'amour (*apagè*) est essentiellement pour Grégoire ce qui réalise l'union avec ce en quoi on se complait, l'objet de l'amour pouvant être soit bon, soit mauvais¹³. Quand c'est Dieu que l'âme aime par l'*agapè*, celle-ci l'unit à lui et la transforme en lui¹⁴. La dilection (*éros*) ne doit pas, de ce point de vue, être radicalement distinguée de l'amour, mais elle signifie seulement un aspect particulier de l'amour : son caractère extatique, son intensité. C'est ainsi que Grégoire écrit : «En voyant la beauté inexprimable de l'Époux, l'âme est blessée de la flèche incorporelle et brûlante de la dilection. On appelle ainsi, en effet, l'excès de l'amour»¹⁵. Ailleurs, il nous dit que la dilection est une passion impassible¹⁶, insistant ainsi sur la passivité de l'âme par rapport à l'action de la dilection, dont nous l'avons déjà entendu dire qu'elle est une blessure et une brûlure. Le caractère passionnel de la dilection est encore bien indiqué par le texte suivant¹⁷ : «La nature humaine ne peut exprimer ce surplus (qu'est l'amour divin). Aussi a-t-elle pris comme symbole pour nous faire compren-

dre son enseignement, ce qu'il y a de plus violent dans les passions qui s'exercent en nous, je veux dire la passion de l'*éros* (dilection), afin que nous apprenions par là que l'âme qui a les yeux fixés sur la Beauté inaccessible de la nature divine, est éprise de dilection pour elle, autant que le corps a de penchant pour ce qui lui est connaturel, changeant en impassibilité la passion, en sorte que toute disposition charnelle étant éteinte, notre âme brûle en nous avec dilection de la seule flamme de l'Esprit»¹⁸.

Nous retrouvons donc substantiellement la même distinction que chez Macaire et Jean de Dalyatha¹⁹: l'amour exprime l'aspect fondamental de l'union à Dieu, et la dilection l'aspect proprement mystique de cette union expérimentée dans toute son intensité. On aura remarqué aussi, comme chez Macaire et Jean de Dalyatha, le lien particulier établi entre la dilection et le désir de la Beauté divine.

Vu l'influence continuellement sensible de Macaire sur Jean de Dalyatha, — ou même Joseph Hazzaya, — c'est vraisemblablement à celui-ci qu'ils doivent leur distinction entre amour et dilection²⁰. Il faut remarquer cependant que Macaire ne mentionne pas explicitement cette distinction, — même si elle est sous-jacente à l'usage qu'il fait des deux termes, — tandis que Grégoire de Nysse a tenu à l'expliquer: «On appelle dilection l'excès de l'amour»; de même, il écrit au début de son commentaire sur le *Cantique des Cantiques*: «La Sagesse dit: «Aime (d'*agapè*) autant que tu peux, de tout ton cœur et de toutes tes forces». J'ajoute audacieusement: «Aime de dilection»²¹. En effet, irrépréhensi-

ble et impassible est cette passion pour les incorporels, comme la Sagesse le dit dans les Proverbes, nous prescrivant la dilection de la beauté divine»²². Peut-être Jean de Dalyatha doit-il à Grégoire de Nysse d'avoir traité explicitement dans une homélie entière des rapports entre l'amour et la dilection au sujet desquels il a certainement trouvé également des éléments chez le Pseudo-Macaire.

B. La progression infinie dans la vision de Dieu

Que Jean de Dayatha, par exemple, ait pu subir l'influence directe de Grégoire sur des points communs à celui-ci et à Macaire, cela paraît ressortir de ce que Jean et Grégoire disent de *la progression infinie dans la vision de Dieu*, ici-bas et dans la vie à venir. Certes, il arrive à Macaire de parler du désir incessant que cause la dilection: «Lorsqu'on donne de l'eau à quelqu'un qui brûle du besoin de boire, il ne connaît pas, quand il commence à boire, de satiété, mais tout au contraire il est encore plus embrasé de soif. La même chose arrive aux âmes qui sont captives de la dilection de Dieu: plus elles sont rendues dignes de recevoir ses dons, plus elles (les) désirent et (en) sont affamées, au point de n'(en) être jamais rassasiées. Comme l'a dit le Sage: 'Ceux qui me mangent auront encore faim, et ceux qui me boivent auront encore soif'»²³. Mais ce point est tellement central à la fois chez Grégoire de Nysse et Jean de Dalyatha qu'on peut envisager ici une dépendance directe du second par rapport au premier. Le ton même — et aussi une partie du vocabulaire — des passages que nous allons citer le

suggère. Encore que, comme nous le dirons, il y ait une certaine différence dans la compréhension des rapports dialectiques entre la satiété et l'insatiété dans la vision de Dieu chez Jean, d'une part, et chez Grégoire d'autre part.

Reproduisons ici, de Jean de Dalyatha, deux textes importants. Tout d'abord ce passage de l'*Homélie 6* : «(L'âme) est captive de la vision glorieuse et est absorbée en celle-ci, et elle n'a pas en elle la force de s'en retourner, ce que non plus elle ne saurait faire à cause de son émerveillement et de sa délectation. Sa force visuelle est attirée par la stupeur de la vision et elle est privée de mouvements comme une montagne immobile. Elle se voit enclose comme dans une montagne de lumière, des flots torrentueux de lumière la recouvrent de tous côtés, et son être ne lui est plus visible. C'est là le ravissement que nos Pères appellent «la vision de la gloire de Dieu»²⁴; ce sont les arrhes du Monde nouveau. Mais même dans ce (ravissement) il est donné à l'(homme) de progresser, et chaque jour il y pénètre (davantage)²⁵; et il ne pourra jamais en sortir, ni lui ni les Anges, et pas même dans le Monde nouveau : ils s'y enfoncent totalement et s'(y) élèvent sans arrêt et sans fin. Et plus il leur est donné de progresser dans la vision de la Grandeur et plus ils s'enfoncent en elle, plus aussi l'aspect de leur être se transforme à la ressemblance de la gloire de la Grandeur qu'ils voient, du fait de leur union à celle-ci»²⁶. Le deuxième texte, tiré de l'*Homélie 14*²⁷, analyse comment se fait ce progrès dans la vision de la gloire de Dieu : «Chaque fois qu'ils s'élèvent d'un

degré dans la gloire, ils pensent avoir trouvé le terme. Mais lorsqu'ils ont de nouveau pénétré dans la vision et qu'ils ont été saisis d'un plus grand étonnement par la lumière, ils oublient leur degré antérieur et ils pensent: «Voici le terme de tous les termes!» Car il n'y a pas en eux de mouvement qui puisse, à chaque demeure, être éveillé par le désir d'avoir davantage: la puissance visuelle est remplie de l'émerveillement de la vision glorieuse, privée de mouvements sous le coup de la stupeur, transformée avec suavité en douceur et allégresse»²⁸.

Quant à Grégoire de Nysse, quiconque s'est intéressé tant soit peu à sa doctrine spirituelle connaît nombre de passages de lui sur le désir et le progrès incessants dans la vision de Dieu, dans la mesure même où l'âme est comblée par celle-ci: «Le désir de l'âme est comblé par cela même qu'il demeure insatiable»²⁹. Grégoire exprime cette idée, pour lui fondamentale, dans des textes qui, par leur lyrisme et certaines expressions qu'ils contiennent, peuvent faire l'objet d'un rapprochement avec ceux de Jean de Dalyatha cités ci-dessus. Par exemple: «Celui qui a le cœur pur voit Dieu, de manière proportionnée à sa capacité, en recevant l'intelligence autant qu'il en peut contenir. En effet, la réalité illimitée et incirconscribable de la divinité demeure au-delà de toute saisie. Ainsi le grand David, disposant les ascensions dans son cœur et allant toujours de puissance en puissance, criait: «Toi, le Très -Haut, tu es dans l'éternité», signifiant par là, je pense, que pendant l'éternité du siècle sans fin, celui qui court vers toi devient toujours plus

grand et plus haut que lui-même, augmentant toujours proportionnellement par l'accroissement des grâces ... En effet, ce qui est à chaque instant saisi est toujours plus grand que ce qui avait été saisi et ce qu'on trouve ne se limite pas en soi-même. Mais le terme de ce qui est trouvé est le principe de la recherche des biens plus hauts pour ceux qui montent. Et celui qui monte ne s'arrête jamais, allant de commencement en commencement³⁰ par des commencements qui n'ont jamais de fin»³¹. Citons aussi cet autre passage dans lequel est expliqué la raison du progrès continu : «L'âme, sortie sur la parole (de l'Époux) et en quête de celui qu'elle ne trouve pas, apprend des gardiens (les anges) qu'elle aime l'inaccessible et qu'elle désire l'insaisissable. Par là elle est en quelque sorte frappée et blessée de désespoir pendant que son désir de l'Autre est sans terme et sans jouissance. Mais ce voile de tristesse lui est enlevé lorsqu'elle apprend que progresser sans cesse et ne jamais cesser de monter, c'est là vraiment jouir de son Bien-Aimé, le désir à chaque instant comblé engendrant un autre désir de la réalité surnaturelle. Lors donc qu'elle a été dépouillée du voile du désespoir et qu'elle a vu la Beauté inespérée et incirconscribable du Bien-Aimé se révélant toujours meilleure dans toute l'éternité des éons, elle est tendue d'un désir plus ardent et fait savoir à son Bien-Aimé les dispositions de son cœur»³².

Tant par leur lyrisme que par l'emploi d'images et de notions analogues, ces textes de Grégoire de Nysse et de Jean de Dalyatha peuvent être mis en rapport : lyrisme relevant souvent d'une sensibilité

plus finement humaine chez Grégoire, et d'un caractère plus intellectuellement mystique chez Jean (sous l'influence des données contemplatives d'Évagre); images analogues des commencements et du lever incessants³³ chez Grégoire, et des départs innombrables effectués en un seul instant³⁴ chez Jean; notions communes de «terme trouvé», de «vision proportionnée à la capacité de l'âme», avec cependant un progrès continu dans le dépassement de cette capacité; application à l'éternité de la dialectique de la satiété et du désir.

Il faut noter cependant, à propos de ce dernier point, une différence importante entre Jean et Grégoire. Pour celui-ci, le progrès incessant a pour substrat du côté de l'homme, un désir toujours éveillé, la satiété engendrant d'elle-même une soif plus intense. Renvoyons au dernier texte cité et à celui-ci: «Ceux en qui le désir de Dieu a pénétré profondément n'ont jamais arrêté de le désirer, transformant tout ce qui leur venait de Dieu pour jouir du Bien-Aimé, en matière pour allumer un désir plus ardent. Ainsi l'âme maintenant unie à Dieu ne connaît pas de satiété à sa jouissance: plus abondamment elle est remplie de jouissance, plus ardente se fait la force des désirs.»³⁵ Pour Jean de Dalyatha, la progression dans la vision ou dans l'union n'est pas, du point de vue de l'expérience de l'homme, accompagné d'un désir continuellement plus intense et ininterrompu, mais la pénétration dans un nouveau degré de gloire est donnée «après» la satisfaction du désir de l'âme dans le degré précédent, et le mouvement vers le degré nouveau

est provoqué par la grâce «avant» l'éveil du désir qui porte l'âme vers lui, par une sorte de surabondance éternelle de la grâce, totalement gratuite par rapport à l'aspiration de l'homme. Dans le processus de la progression il y a, pour lui, entre chaque mouvement du désir, l'immobilité comblée de la «stupeur» (*témhâ*). Renvoyons à l'un des textes cités plus haut: «Il n'y a pas en eux de mouvement qui puisse, à chaque demeure, être éveillé par le désir d'avoir davantage: la puissance visuelle est remplie de l'émerveillement (*tabrâ*) de la vision glorieuse, privée de mouvements sous le coup de la stupeur (*témhâ*)». Dans le même sens, Jean écrit dans son homélie *Sur l'amour et la dilection*: «Alors (dans le Monde nouveau) tous deviendront Dieu par la grâce de leur Créateur. Leur progrès n'aura pas de fin: ils verront leur être se surpasser continuellement, car toujours sera révélée en eux la gloire de leur Glorificateur. Cependant il ne se trouvera pas en eux de demande d'avoir et d'être davantage (litt.: de demande d'accroissement), car leur nature sera saturée et comblée à tout instant. Et lorsque la nature s'accroîtra en gloire, augmentera aussi la grandeur de la gloire qui sera révélée en eux sans interruption.»³⁶

C'est à ces textes dans lesquels Jean de Dalyatha analyse la dialectique du progrès incessant dans la vision de Dieu qu'il faut se rapporter pour connaître avec précision sa pensée à ce sujet, pensée quelque peu différente de celle de Grégoire de Nysse. Dans d'autres passages de ses écrits, Jean parle, en effet, comme Grégoire, de désir continuel: «Tu m'as,

certes, beaucoup comblé de Toi, mais ma faim a redoublé de désir de Toi d'une manière qui dépasse mes forces!»³⁷; ou encore cette expression du paradoxe grégorien de la satiété qui est en même temps désir (mais qui insiste cependant davantage sur l'aspect de la satiété): «Altérés, ils n'ont jamais soif; affamés à tout moment, ils sont des greniers à vie chaque jour comblés»³⁸.

En développant cette notion du progrès continuels dans la vision de Dieu, Jean de Dalyatha s'est-il inspiré seulement de ce qu'il a pu lire à ce sujet chez le Pseudo-Macaire et aussi du texte paulinien auquel il se réfère visiblement dans un des textes cités plus haut³⁹, en structurant par ailleurs d'éléments de réflexion théorique son expérience personnelle (tels que la saturation de la capacité de l'âme et, cependant, son ouverture continuelle à l'être infini de Dieu); ou bien se fait-il à sa manière l'écho de Grégoire de Nysse? Outre les rapprochements d'images et d'expressions faits plus haut, un texte de Jean déjà cité pourrait nous faire pencher vers cette dernière hypothèse: celui où il parle du ravissement (*ḥṭîpûṭâ*), équivalent chez les Pères — selon lui — de «voir la gloire de Dieu». Un des Pères en question pourrait précisément être Grégoire de Nysse que tout le passage évoquait déjà. On peut trouver, en effet, dans le sermon de Grégoire sur *saint Étienne*, un rapprochement entre «extase hors de la nature» et vision de la gloire divine: «Étienne, étant sorti de la nature (*ekbas tèn phusin*), avant même de sortir du corps, voit avec les yeux purs les portes célestes qui s'ouvrent pour lui et à travers elles ce qui apparaît à

l'intérieur du sanctuaire, la gloire divine elle-même et le rayon de la gloire ...»⁴⁰

C. La recherche de Dieu à l'intérieur de soi-même

Autre point de la pensée de Jean de Dalyatha, et des mystiques nestoriens en général, auquel la doctrine de Grégoire de Nysse n'est peut-être pas étrangère: celui de *la recherche de Dieu à l'intérieur de soi-même*. Chez tous les mystiques nestoriens, c'est à l'intérieur de l'âme que Dieu est contemplé, et c'est au-dedans d'elle qu'il faut le chercher. Les deux influences déterminantes ont été pour eux sur ce point celles du Pseudo-Macaire (l'éclat de la gloire de Dieu dans le cœur⁴¹) et d'Évagre (contemplation de Dieu dans l'intellect⁴²). À celles-ci a pu se joindre celle de Grégoire de Nysse qui, lui aussi, parle de l'expérience de la présence de Dieu à l'intérieur de l'âme. Comme pour Jean de Dalyatha notamment, la vision de Dieu suppose pour lui à la fois une entrée au-dedans de soi et une sortie continuelle de soi (extase par tension vers ce qui est en avant — *epektasis* — qui a lieu elle-même à l'intérieur de l'âme): «Celui qui a réellement goûté Dieu, comme dit le Psaume, c'est-à-dire celui qui a reçu Dieu *en lui*, est rempli de ce dont il avait faim et soif; selon la promesse de celui qui a dit: 'Le Père et moi, nous viendrons et nous établirons chez lui notre demeure', le Saint-Esprit bien entendu y ayant fait auparavant sa demeure. Ainsi Paul, le Grand Apôtre, qui avait goûté aux fruits réservés du Paradis, me semble être rassasié de ce qu'il avait goûté et en

avoir toujours soif. Il reconnaît d'une part que son désir est rassasié, lorsqu'il dit: «Le Christ vit en moi»; et il est toujours tendu vers ce qui est en avant, lorsqu'il déclare: «Ce n'est pas que j'aie encore saisi ce que je cherche ni que je sois parfait».»⁴³ Citons encore, parmi de nombreux autres textes de Grégoire sur l'intériorité mystique⁴⁴, ce passage où est magnifiquement exprimé le paradoxe d'une contemplation intérieure à la fois paisible (parce que rassasiée) et jaillissante (parce qu'en progrès incessant): «Voilà la plus paradoxale de toutes les choses. Tous les puits, en effet, gardant l'eau recueillie, seule l'Épouse possède en elle une eau courante, en sorte qu'elle a la profondeur du puits et la mobilité du fleuve»⁴⁵.

Grégoire parle aussi de l'habitation de Dieu dans le cœur⁴⁶. Mais il faut noter ici que le cœur n'est pour lui qu'une métaphore et non, comme chez les mystiques nestoriens — et chez Macaire, semble-t-il⁴⁷, — le cœur de chair lui-même devenu mystérieusement le lieu du contact de l'homme avec Dieu. On trouvera dans l'article consacré par A. Guillaumont aux sens des noms du cœur dans l'antiquité⁴⁸ des textes dans lesquels Grégoire exprime sa méfiance à l'égard d'une localisation de l'intellect contemplatif dans le cœur corporel et donc de la vision de Dieu dans celui-ci⁴⁹.

D. La Nuée

Il est un élément important de la doctrine spirituelle de plusieurs mystiques nestoriens — et, ici

encore, tout particulièrement de celle de Jean de Dalyatha — au sujet duquel il est difficile de distinguer nettement si la source en est Grégoire de Nysse ou le Pseudo-Denys. Je veux parler de l'usage des symboles de *la nuée* ou de *la ténèbre*.

Ils n'ont reçu ceux-ci ni d'Évagre (qui ne l'emploie pas dans sa théologie mystique⁵⁰), ni du Pseudo-Macaire (qui, même s'il dépend de Grégoire, n'a gardé de celui-ci que les images lumineuses de la contemplation⁵¹). Par contre, on sait comment Grégoire de Nysse, ayant vraisemblablement hérité ce symbolisme d'une tradition qui remonte à Philon d'Alexandrie, — en passant par Clément d'Alexandrie et Origène, — est le premier auteur à lui avoir donné une place centrale dans la théologie spirituelle et l'expression mystique⁵². Parmi ses nombreux textes sur ce sujet, choisissons ceux-ci: «La vraie connaissance de celui qu'il cherche, c'est ... de comprendre que voir consiste à ne pas voir, parce qu'il transcende toute connaissance, étant séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre (*gnophos*). C'est pourquoi Jean le Mystique qui a pénétré dans cette ténèbre lumineuse dit que personne n'a jamais vu Dieu, définissant par cette négation que la connaissance de la nature divine est inaccessible, non seulement à l'homme, mais à toute nature intellectuelle. C'est pourquoi Moïse, dès lors qu'il a progressé dans la gnose, déclare qu'il voit Dieu dans la ténèbre, c'est-à-dire qu'il connaît que Dieu est essentiellement ce qui transcende toute gnose et échappe aux prises de l'esprit. «Moïse entre dans la ténèbre où Dieu était».

Quel Dieu, sinon celui «qui a fait de l'obscurité sa retraite», comme dit David, lui aussi initié dans le sanctuaire aux mystères cachés.»⁵³ Dans un autre passage, tiré de la neuvième *Homélie sur le Cantique*, Grégoire distingue entre nuée et ténèbre: «La manifestation de Dieu s'est faite d'abord à Moïse dans la lumière; ensuite il a parlé avec lui par la Nuée (*diā néphélès*); enfin, devenu plus parfait, Moïse contemple Dieu dans la Ténèbre (*gnophos*)»⁵⁴. Et Grégoire d'expliquer que le passage de l'obscurité à la lumière est la séparation d'avec les idées fausses et erronées sur Dieu; l'entrée dans la nuée est l'obnubilation de tout le sensible et l'accoutumance à la contemplation de ce qui est caché; la ténèbre, enfin, est la pénétration dans le sanctuaire de la connaissance de Dieu «environné de toutes parts par la Ténèbre divine»⁵⁵. Dans la première étape, l'obscurité est évidemment à entendre dans un sens péjoratif; la seconde étape correspond à la contemplation intellectuelle des êtres créés et des attributs de Dieu⁵⁶: elle est nuée parce que «demi-obscurité»⁵⁷ par rapport à la connaissance sensible ordinaire; la troisième étape est proprement l'expérience mystique de Dieu lui-même.

Parmi les mystiques nestoriens, Jean de Dalyatha est certainement celui qui fait la place la plus large aux symboles de la nuée (*'arpéllâ*) et de la ténèbre (*'amṭânâ*) — et surtout au premier. Nous étudierons en détail dans un autre ouvrage⁵⁹ l'usage qu'il en fait. Mais signalons dès maintenant qu'il ne distin-

gue pas, — au moins de manière tranchée, — entre nuée et ténèbre, comme le fait Grégoire. C'est ainsi qu'il dit de la nuée qu'elle est «le lieu saint où se tient le Suprêmement-Saint, qui parfois (y) est vu dans l'apparition de ses rayons, et parfois y cache sa vision dans la *ténèbre* de sa gloire, dans un spectacle qui surpasse toute vision et toute connaissance»⁶⁰. Ce texte semble donner à la nuée deux aspects: un aspect lumineux et un autre ténébreux, ce dernier correspondant peut-être à un contact plus profond avec Dieu. Mais le plus souvent, Jean de Dalyatha insiste sur l'aspect lumineux de la ténèbre elle-même: «Gloire à Toi qui es caché à tout et qui sans cesse es apparent pour ceux qui T'aiment! Ô Obscurité (*ḥéśūḥā*) multi-resplendissante, ô Lumière à qui, du fait de la sublimité de ton apparition, la ténèbre (*'amṭānā*) est comparable!»⁶¹. Car la ténèbre exprime en fait l'éblouissement provoqué par l'excès de la lumière: «Ici sont ôtées la connaissance des connaissants et la vision des voyants par l'immensité de la connaissance et la force d'émerveillement de la vision véritable. Et parce que la vue ne peut s'étendre dans cette lumière du fait qu'elle en est empêchée par ses resplendissements éclatants, on dit que Tu es nuée et ténèbre, et que des nuages lumineux T'entourent et empêchent la vue de ceux qui T'aiment de chercher à contempler immodérément ta Nature cachée»⁶².

Il ressort de la comparaison de ces différents textes qu'il y a deux points sur lesquels divergent plus ou moins Jean et Grégoire. Le premier concerne la nuée, que Jean met pratiquement au même

niveau que la ténèbre; le second, moins accusé, se rapporte à l'aspect lumineux de la ténèbre elle-même, point sur lequel il peut n'y avoir entre les deux auteurs qu'une différence d'accent: pour Grégoire, l'obscurité de la ténèbre correspond nettement à la manière la plus profonde dont Dieu se rend présent⁶³, encore qu'il parle de «ténèbre lumineuse»⁶⁴, expression dont nous avons rencontré l'équivalent dans un texte de Jean cité plus haut⁶⁵.

Malgré ces divergences ou ces nuances, le fait que Jean de Dalyatha emploie les deux termes de nuée et de ténèbre — et le premier plus souvent que le second — pourrait nous amener à penser qu'il les doit à Grégoire de Nysse plutôt qu'au Pseudo-Denys, car celui-ci n'utilise pratiquement pas celui de nuée (*néphélè*), ou bien n'en relève pas le caractère d'obscurité⁶⁶. Mais les traductions syriaques de Denys ont rendu indifféremment les mots grecs *gnophos* et *skotos* (ténèbre) par 'amṭānā (ténèbre) et 'arpéllā (nuée). On peut le constater en lisant, par exemple, la version syriaque de quelques paragraphes des chapitres I et II de la *Théologie Mystique*⁶⁷.

Le syriaque nous y parle des «enseignements divins voilés par la nuée (syr.: 'arpéllā; grec: *gnophos*) pleine de la lumière d'un silence caché et dépositaire du secret des mystères»⁶⁸; nuée d'où resplendit, «dans une profonde ténèbre (syr.: 'amṭānā; grec: *en tō skoteinotatō*), un éclat qui transcende toutes les apparitions»⁶⁹. Il y fait mention des rayons (sur-)essentiels de la ténèbre divine (syr.: 'amṭānā = Sergius, *ḥéšūḥā* = Phocas; grec: *skotos*)⁷⁰. Il dit comment, une fois «affranchi des choses vues et des

voyants», on «entre dans la nuée (syr.: *'arpéllâ*; grec: *gnophos*) de l'inconnaissance»⁷¹. «Nous donc, demandons par la prière d'entrer dans cette nuée (syr.: *'arpéllâ*; grec: *gnophos*) supérieure à toutes les lumières et, par le non-voir et l'inconnaissance, de voir et de connaître Celui qui est au-dessus de la vision et de la connaissance — ce qui est ne pas voir et ne pas connaître. Car c'est là, en vérité, voir, connaître et glorifier véritablement Celui qui est au-dessus de toutes les connaissances, par le moyen de la séparation d'avec toutes les essences.»⁷²

L'usage du mot «nuée», chez Jean de Dalyatha, peut donc provenir de Denys syriaque. De fait, plusieurs expressions qui accompagnent souvent chez lui l'usage qu'il fait des termes de nuée et de ténèbre semblent bien être empruntées au Pseudo-Denys⁷³. Le plus vraisemblable est qu'il s'est inspiré ici à la fois de Denys et de Grégoire.

Chez nos autres auteurs nestoriens, l'usage mystique du symbole de la nuée est d'importance inégale.

Dadisho' de Qatar mentionne la vision de la «nuée de l'Esprit de sainteté», en citant Macaire et dans un contexte d'images scripturaires⁷⁴. Il évoque aussi «la nuée lumineuse qui conduisait Israël» comme symbole de la force illuminatrice et réjouissante du feu de l'Esprit⁷⁵. Il cite ailleurs l'Abbé Isaïe parlant de la «nuée lumineuse qui ombrage la tente» à propos du rafraîchissement opéré par l'Esprit après la chaleur des combats livrés par les moines⁷⁶.

Chez Simon de Taibouthéh (au moins dans les textes publiés par Mingana), je n'ai pas relevé

l'usage du symbole de la nuée. Par ailleurs, la ténèbre y est prise uniquement par ce dernier dans un sens péjoratif: la ténèbre du trouble intérieur⁷⁷.

Sahdona, par contre, parle souvent de la nuée⁷⁸. Mais elle n'exprime pas pour lui l'obscurité de l'inconnaissance de Dieu, mais sa lumière; ou bien elle est une image du recueillement surnaturel de l'esprit par rapport aux troubles du siècle⁷⁹.

Chez Isaac de Ninive, la nuée (*'arpéllâ*) est utilisée en relation avec l'équivalent de la Contemplation du Jugement et de la Providence⁸⁰, et avec la Contemplation spirituelle (sans approfondissement du symbole)⁸¹, tandis que le nuage (*'nânâ*) descendant sur le tabernacle est l'image de l'absorption de la pensée à l'intérieur de l'âme⁸². Quant à la ténèbre (*'amṭânâ*), elle n'a chez lui également qu'un sens purement négatif de troubles et d'épreuves⁸³.

Pour Joseph Hazzaya, la nuée (*'arpéllâ*) est, comme pour Isaac, en relation avec la Contemplation du Jugement et de la Providence⁸⁴. Dans un sens analogue, elle est associée à la «Contemplation spirituelle» en tant que vision mystique des mondes passés et futurs⁸⁵, et à la contemplation de la sagesse de Dieu dans les créatures⁸⁶ (elle est alors une nuée — *'nânê* — de lumière cristalline⁸⁷). Cet usage du symbole de la nuée pourrait être rapproché de celui qu'en fait Grégoire de Nysse, lorsqu'il distingue celle-ci (*néphélè*) de la ténèbre (*gnophos*) dans laquelle a lieu la contemplation de Dieu lui-même; mais on peut aussi le faire correspondre à l'usage que le Pseudo-Denys fait de la *néphélè*, «pluie intelligible» de lumière contemplative reçue des anges⁸⁸, surtout

si l'on note que, pour Joseph Hazzaya, c'est par ceux-ci que sont communiquées aux hommes les contemplations relevant du degré psychique⁸⁹. Cependant l'origine la plus probable de cet usage du symbole de la nuée est à chercher chez Évagre qui fait du séjour de Moïse au sommet de la montagne (sans toutefois mentionner à ce propos la nuée biblique) le type de la contemplation mystique des créatures⁹⁰.

Dans un sens plus élevé, encore que négatif, la nuée est pour Joseph ce qui isole l'esprit des contemplations autres que celles de la lumière de la sainte Trinité ou du Christ, le jetant aussi dans l'oubli de lui-même⁹¹. Elle n'est pas chez lui appliquée directement à la vision de la gloire de Dieu, comme chez Jean de Dalyatha qui est sur ce point — seul, semble-t-il, parmi les mystiques nestoriens — dans la ligne authentique des doctrines de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys. Par ailleurs, je n'ai pas relevé chez Joseph Hazzaya d'usage positif du terme de ténèbre (*'amṭānā*).

E. L'inconnaissance

À la ténèbre est liée, chez Grégoire de Nysse et le Pseudo-Denys la notion d'*inconnaissance*, notion et terme qu'on retrouve, à des degrés divers, chez les auteurs spirituels nestoriens, et particulièrement chez Jean de Dalyatha. Les doivent-ils à Grégoire ou plus spécialement à Denys?

Grégoire parle à plusieurs reprises d'un au-delà de la connaissance dans la ténèbre. Par exemple dans la

Contemplation sur la vie de Moïse: «La vraie connaissance de ce qu'il cherche (Moïse) et sa vraie vision consistent, en effet, à comprendre que ce qui est cherché transcende toute connaissance, étant séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre»⁹²; et: «(La ténèbre) est quelque chose qui n'est pas connu et qui n'est pas contemplé»⁹³. Cependant, l'usage que font nos auteurs du terme même d'«inconnaissance», dont on sait la fréquence chez le Pseudo-Denys, semble être dû plus particulièrement à l'influence de celui-ci⁹⁴.

F. *L'extase*

Par contre, — toujours au niveau de la contemplation ténébreuse, — la notion d'*extase* chez un Jean de Dalyatha, par exemple, paraît bien dépendre directement de Grégoire de Nysse. En effet, même si la réalité que recouvre ce terme tient une place centrale dans la doctrine du Pseudo-Denys, — puisque l'inconnaissance dans la ténèbre suppose le dépassement de soi-même⁹⁵, — il reste que celui-ci n'emploie que rarement le terme d'*extase*⁹⁶ et que, contrairement à Grégoire de Nysse, il ne s'étend pas volontiers à en décrire le processus⁹⁷.

Le Père I. Hausherr, dans son article intitulé *Ignorance infinie*⁹⁸, a bien dégagé la problématique d'une étude sur l'*extase* chez les Pères orientaux: «On risque de confondre des doctrines diverses, si l'on omet dans la définition de l'*extase* ce qui en constitue l'élément essentiel: la sortie de soi-même, non pas par l'inconscience de la suspension des sens, mais par une sorte de projection, sous l'impulsion de

l'amour, hors des lois de l'intelligence elle-même». Pour Origène, l'extase n'est pas sortie de soi, mais sortie hors des choses humaines, par l'élévation de l'intellect au-dessus du sensible⁹⁹. À l'opposé, et avant Origène, Philon d'Alexandrie concevait l'extase, à son plus haut degré, comme une «possession divine» dans laquelle l'Esprit divin prend la place de l'intellect humain¹⁰⁰. C'est à Grégoire de Nysse, comme l'a montré J. Daniélou¹⁰¹, que revient le mérite d'avoir restitué à l'extase mystique chrétienne le caractère supranoétique et enthousiaste qu'Origène avait éliminé de la conception philonienne, — sans cependant garder de celle-ci l'abolition de l'intellect humain, mais élevant celui-ci à la vie de l'Esprit divin.

Harmonisant les deux conceptions dont nous venons de parler, l'extase semble avoir, chez Grégoire, deux aspects¹⁰² inégalement radicaux : l'élévation au-dessus du sensible (à rattacher à la notion origénienne de l'extase) et la sortie de soi-même dans sa totalité (sens et intellect) par une ascension au-dessus de la nature humaine, opérée par la puissance de l'Esprit-Saint. Ces deux aspects apparaissent dans le texte suivant, — où, cependant, le premier semble limiter la portée du second : «Lorsque (David) fut élevé en esprit par la puissance de l'Esprit et qu'étant en quelque sorte *sorti de lui-même* il vit cette Beauté inaccessible et incompréhensible dans l'extase béatifiante, — il la vit dans toute la mesure du moins où il est possible à un homme de la voir, étant sorti des voiles de la chair et ayant pénétré *par la seule intelligence* dans la contemplation

des incorporels et des intelligibles, — désirant dire quelque chose de digne de ce qu'il avait vu, il énonça cette phrase, que tous chantent : 'Tout homme est menteur' »¹⁰³. Le second aspect, par contre, est nettement exprimé dans un texte que nous avons déjà cité partiellement à propos de l'équivalence formulée par Jean de Dalyatha entre voir la gloire de Dieu et le ravissement : «Étienne, *étant sorti de la nature*, avant même de sortir du corps, voit avec les yeux purs les portes célestes qui s'ouvrent pour lui et à travers elles ce qui apparaît à l'intérieur du sanctuaire, la gloire divine elle-même et le rayon de la gloire ... Étant ainsi sorti de la nature humaine et ayant été transformé en grâce angélique, il vit les choses invisibles »¹⁰⁴. Il s'agit ici d'une sortie de la nature humaine et non pas seulement de celle de l'intelligence hors des «voiles de la chair», comme dans le texte précédent.

Cette sortie de soi revêt, psychologiquement, l'aspect d'un «transport» soudain hors des limites et de la faiblesse humaine : «Après l'extase qui avait fondu sur lui par suite de ces visions, étant redescendu jusqu'à la faiblesse humaine, il (Abraham) s'écria : 'Je suis cendre et poussière', c'est-à-dire muet et incapable d'exprimer le bien que j'ai vu »¹⁰⁵. Grégoire la compare aussi à l'ivresse qui, précisément, transporte hors de soi : «Toute ivresse produit d'ordinaire une extase de l'esprit, vaincu par le vin ... Par la nourriture et le breuvage divins ..., le transport (*métabolè*) et l'extase (*ekstasis*) du moins bon au meilleur envahissent l'âme »¹⁰⁶.

Les deux conceptions de l'extase dont nous avons

parlé plus haut se rencontrent l'une et l'autre chez nos mystiques nestoriens.

À la première se rattache d'ordinaire l'usage des termes *tabrá* (émerveillement) et *témhá* (stupeur). La plupart du temps, en effet, ces deux termes sont associés à une inconnaissance au-dessus du niveau des sens et des pensées ordinaires, ou par rapport aux réalités d'ici-bas, plus qu'à une sortie de soi dans l'inconnaissance par rapport à Dieu lui-même. Isaac de Ninive, par exemple, parle très souvent de stupeur ou d'émerveillement¹⁰⁷ pleins de joie, qui interrompent la prière¹⁰⁸, élèvent au-dessus des sens et des pensées¹⁰⁹ et au-dessus de la connaissance des choses de ce monde. Ainsi dans ce texte où la stupeur caractérise l'inconnaissance entendue dans le sens que lui donne Évagre (c'est-à-dire par rapport à ce qui n'est pas l'objet de l'activité de l'intellect pur : Dieu) : « Il ne prie plus à proprement parler, mais il n'a qu'un regard dans la stupeur sur les objets insaisissables qui ne sont pas du monde des mortels. Il reste dans l'inconnaissance par rapport à tout ce qui est d'ici-bas. C'est l'inconnaissance souvent mentionnée, celle dont Évagre a dit : 'Bienheureux celui qui a atteint l'inconnaissance indépassable qui se trouve dans la prière' ». ¹¹⁰ Si la stupeur cause la perte de la conscience de soi¹¹¹, elle n'évoque pas par elle-même un mouvement de sortie hors de la nature humaine, mais seulement un arrêt des mouvements de la connaissance par rapport à ce qui n'est pas Dieu ou sa lumière dans la création.

Même remarque au sujet de l'usage que font Simon de Taibouthéh et Joseph Hazzaya de la

notion de stupeur. Ainsi, dans ce texte de Simon où la stupeur est liée à l'absorption par la vision de la seule intelligence, hors des choses de ce monde: «La fin de toute perfection pour les êtres sujets à la mutabilité, c'est que l'homme soit enivré par l'intimité avec Dieu et que son intellect soit captivé hors du monde, de sorte qu'il ne se connaisse plus lui-même. En effet il est (alors) absorbé par les choses intelligibles qui sont connues par la seule saisie de l'intelligence ... L'intimité avec Dieu, c'est ... la stupeur devant la profondeur de la révélation des mystères qui sont cachés et révélés dans tout ce monde et écrits dans les Livres (saints)»¹¹¹.

De même, Joseph Hazzaya parle, dans une de ses *Centuries*, de la stupeur provoquée par la vision des étoiles intelligibles¹¹² (qui sont pour lui les intellections mystiques des créatures ou du monde nouveau, et qui ont lieu au degré de la *Pureté* ou à celui de la *Limpidité*¹¹³, à un niveau, par conséquent, qui ne dépasse pas celui de la nature humaine rectifiée¹¹⁴). Il y parle aussi de la stupeur «au degré spirituel»: elle est causée par les mystères divins et, par elle, l'intellect est ravi (*ḥṭīp*) au-dessus des variations de la vie intérieure de l'âme¹¹⁵.

Même si nous rencontrons chez les auteurs précédemment nommés¹¹⁶ des expressions comme celles de ravissement (*ḥṭīpūtā*), de captivité (*šébyā*) ou d'absorption (*étbla'*) de l'esprit, il semble que nous restons toujours sur le plan d'une connaissance qui, si étonnante et inexplicable qu'elle soit, provoque plus une immobilité de l'esprit par rapport à la connaissance sensible ou ordinaire qu'un mouve-

ment de perte de soi en Dieu. C'est dans ce sens que Simon de Taibouthéh nous dit que «l'intellect est captivé et rendu étranger à ses propriétés habituelles et à ses pensées» par la conscience des mystères du monde nouveau¹¹⁷, et qu'Isaac de Ninive explique à propos du ravissement de saint Paul¹¹⁸ que celui-ci n'a pas consisté en «une vision de ressemblances corporelles d'êtres sensibles, mais, en vertu d'un mouvement de la pensée (*tar'îṭā*), en un ravissement (*ḥṭîpûṭā*) hors du corps, sans qu'y soit associée la volonté»¹¹⁹.

Le deuxième aspect de l'extase chez Grégoire de Nysse se retrouve, par contre, très nettement chez Jean de Dalyatha, que celui-ci parle de stupeur, de ravissement ou de sortie de l'ordre humain. En effet, s'il parle parfois de stupeur (*témhā*) à propos de l'intellection des mystères¹²⁰ cachés dans les créatures¹²¹, il emploie bien plus souvent ce terme pour caractériser la vision de la beauté de Dieu lui-même, l'absorption dans sa gloire et l'oubli total de soi qui en résulte, au point qu'on ne connaît même plus qu'on connaît¹²². Nous sommes ici au niveau de la nuée ou de la ténèbre divines, dans l'acception authentiquement dionysienne ou grégorienne de ces termes.

À la stupeur, Jean lie alors des expressions signifiant l'extase au sens propre du mot : «l'homme sort de son ordre» (*nâpēq mēn ṭaksēh*)¹²³ : le cœur ou l'esprit (*hawnā*) s'envolent (*pārah mēn dûkṭēh*)¹²⁴, sont transportés (*ṣānē*)¹²⁵ par le ravissement (*ḥṭîpûṭā* ou *ḥṭûpyā*)¹²⁶. Toutes ces expressions — ainsi que l'émerveillement (*tabrā*) dont nous allons parler —

peuvent être situées par rapport à la stupeur selon les étapes du schéma suivant, par lequel nous allons tenter d'explicitier ce que Jean de Dalyatha entend par «la stupeur du ravissement»¹²⁷ qui est «la vision de la gloire de Dieu»¹²⁸.

Le processus de l'extase semble commencer pour lui par *l'émerveillement* (*tabrâ*). Bien qu'habituellement difficilement distinguable de la stupeur (*témhâ*)¹²⁹ et souvent lié à elle, — et ayant les mêmes conséquences d'immobilisation des mouvements de l'esprit, — il paraît cependant moins violent que celle-ci. Il arrive même à Jean d'en faire l'objet d'un commandement: «Émerveille-toi de l'amour de Dieu pour nous»¹³⁰, et: «Porte en ton esprit l'émerveillement de sa Grandeur»¹³¹, — ce qu'il ne fait jamais en parlant de la stupeur. L'émerveillement peut donc être, au début du processus de l'extase, le joint entre la prière encore active du «souvenir de Dieu» et la stupeur à laquelle elle introduit¹³². De fait, Jean dit à plusieurs reprises que «l'émerveillement jette dans la stupéfaction (*bûlhâyâ*)»¹³³.

Au sujet de *la stupeur*, dont nous avons mentionné ci-dessus quelques caractéristiques, ce sur quoi j'insisterai ici est qu'elle représente un temps d'arrêt dans le progrès incessant, de degré de gloire en degré de gloire, dont nous avons parlé plus haut à propos de ce qui correspond, chez Jean de Dalyatha, à l'«épectase» de Grégoire de Nysse. Dans la stupeur, l'esprit est immobilisé et comblé: il est «sans mouvement»¹³⁴, «dans un achèvement sans désir»¹³⁵.

Nous l'avons dit, la stupeur commence dès le stade de la contemplation mystique des natures créées, mais elle se poursuit indéfiniment dans la vision de plus en plus pénétrante de la gloire de Dieu lui-même, dans l'inconnaissance et la nuée.

Le progrès se fait par l'interruption de la stupeur, sous l'effet d'un mouvement passif de ravissement (*ḥṭîp̣ụ̂ṭâ*) que Jean compare aussi à une «incitation» de la part de l'Aimé qui éveille de nouveau le désir enflammé de celui qui était resté tout interdit à la vue de son visage¹³⁶. Alors a lieu un nouvel émerveillement qui entraîne vers un nouveau degré de contemplation et provoque derechef l'envol du cœur ou de l'esprit¹³⁷. Ce mouvement se fait dans un contexte d'expériences purement lumineuses: «Je vois mon esprit ..., avant qu'il soit absorbé par la stupeur et l'inconnaissance, ... se réjouir dans la Mer de Vie: il se baigne dans les vagues de la lumière, il plonge, il surgit ..., il s'ébat dans l'effusion de la grandeur de cette mer, il exulte et se couvre de lumière ..., il s'élance et vole sans rencontrer de limites. Puis la Mer le ravit (encore) pour qu'il pénètre de manière plus haute dans la lumière sainte; et (alors) il est enclos en elle comme en une montagne de lumière aux multiples éclats; il est frappé de stupéfaction (*ṃéṭbaḷḥê*) à la vue du Beau revêtu de lumière et il est prisonnier de la gloire du Très-Haut. Toutes choses sont pour lui comme si elles n'existaient pas, et lui-même ne se connaît plus ... Aux degrés supérieurs, je ne sais pas avec certitude¹³⁸ combien ceux-ci comportent (de temps) de pénétration dans la lumière et d'arrêt dans la

stupeur du ravissement, mais je sais que cela va jusqu'à (s'étendre sur) plusieurs semaines.»¹³⁹ À cet «arrêt dans la stupeur» correspond l'inconnaissance¹⁴⁰ et le non-voir¹⁴¹, ainsi que l'entrée et la pénétration dans la nuée¹⁴².

Dans le texte que nous venons de citer, la stupeur elle-même est présentée comme une expérience lumineuse. Mais rappelons que, pour Jean de Dalyatha, la nuée est toujours davantage lumière que ténèbre: plus exactement, la nuée est un voile¹⁴³ qui cache¹⁴⁴ la lumière essentielle de Dieu¹⁴⁵, tout en étant lui-même lumineux. Elle est l'équivalent de la gloire¹⁴⁶ ou de la beauté de Dieu¹⁴⁷.

À partir de l'entrée de l'esprit dans la nuée de la lumière divine, chaque mouvement de ravissement à l'intérieur de celle-ci provoque l'extase proprement dite; l'homme «sort de son ordre»¹⁴⁸ sous l'effet du désir et de la dilection¹⁴⁹, et il perd toute parenté adamique et toute vie d'origine humaine: il devient Celui-là même qui demeure en lui par miséricorde¹⁵⁰, dans la stupeur et l'inconnaissance pleine de vie¹⁵¹.

En résumé, si la stupeur dans le sens le plus fort de ce terme est, pour Jean, l'équivalent de l'extase proprement dite, il reste qu'elle commence avant celle-ci et correspond aussi à des degrés de contemplation inférieures à celui qui provoque l'extase (tel celui des contemplations «naturelles»). Nous avons, de manière nécessairement schématique, le processus suivant: émerveillement — stupeur (au niveau de la contemplation mystique des créatures); puis émerveillement — mouvement de ravissement —

stupeur de l'extase (au niveau de la nuée); puis nouvel émerveillement, etc ...

La comparaison de cette analyse avec ce que Grégoire de Nysse dit de l'extase, appelle deux remarques, déjà faites à propos de la notion de progrès incessant dans la vision de Dieu et de l'usage des symboles de la nuée ou de la ténèbre. Tout d'abord, les descriptions que Jean fait de l'extase ont pour point culminant la stupeur immobile et comblée; alors que, pour Grégoire ce point culminant est le mouvement d'épectase lui-même, provoqué par le renouvellement du désir¹⁵². Ensuite, la stupeur, pour Jean, — bien qu'elle soit liée, à ses degrés supérieurs, à une pénétration plus profonde dans la nuée, — est causée par la lumière de celle-ci, qui est le resplendissement voilé de la lumière essentielle; tandis que pour Grégoire l'apogée de l'extase est une avance dans la nuit divine¹⁵³. Il ne s'agit là, cependant, que de différences d'accents, et les deux conceptions de l'extase paraissent être vraiment parentes.

G. L'image du miroir

C'est peut-être aussi à Grégoire de Nysse que les mystiques nestoriens doivent l'usage qu'ils font de l'image du *miroir* lorsqu'ils parlent de la vision de Dieu dans celle que l'esprit a de lui-même. Cette doctrine elle-même leur a certainement été d'abord communiquée par Évagre¹⁵⁴; mais le symbolisme du miroir n'a pas été développé par celui-ci, comme c'est le cas, au contraire, chez Grégoire de Nysse¹⁵⁵.

On trouvera dans *Platonisme et Théologie mystique* de J. Daniélou¹⁵⁶ de nombreux textes de Grégoire sur le miroir qu'est l'âme pure pour le Prototype divin¹⁵⁷. Citons seulement celui-ci qui se répète en bien d'autres¹⁵⁸ : « Si tu laves par une vie exacte la boue qui s'est appliquée sur ton cœur, la beauté déiforme brillera à nouveau en toi. En effet, ce qui est semblable au bien est bon. Aussi en se voyant lui-même, il voit en soi celui qu'il recherche. Et c'est ainsi que celui qui est pur de cœur mérite d'être appelé bienheureux puisqu'en regardant sa propre beauté il voit en elle le modèle. De même, en effet, que celui qui regarde le soleil dans un miroir, même s'il ne fixe pas les yeux sur le ciel lui-même, voit néanmoins le soleil dans la clarté du miroir, ainsi vous aussi, même si vos yeux ne peuvent percevoir la lumière, vous possédez en vous ce que vous désirez, si vous revenez à la grâce d'image qui a été déposée en vous dès le commencement »¹⁵⁹.

Des passages analogues, dans lesquels il est question de la contemplation de la beauté du Modèle invisible dans le miroir de l'âme ou du cœur se retrouvent chez Isaac de Ninive¹⁶⁰, Simon de Taibouthéh¹⁶¹, et surtout Jean de Dalyatha¹⁶², dont nous ne citerons ici que le texte suivant, choisi parmi beaucoup d'autres : « Il (Celui qui est caché) se révèle ... au petit nombre de ceux qui fixent les yeux sur l'intérieur d'eux-mêmes : ceux qui font d'eux-mêmes un miroir¹⁶³ dans lequel est vu l'Invisible. Il les attire par des resplendissements ineffables qui, provenant de sa beauté stupéfiante¹⁶⁴, leur sont communiqués en eux-mêmes (= dans le miroir intérieur);

comme en témoigne la Parole de Dieu: «Bienheureux les purs, car ils verront Dieu dans leurs cœurs».»¹⁶⁵

H. L'apocatastase

Enfin, la doctrine de l'*apocatastase* ou de la restauration universelle dans le salut à la fin des temps, doctrine qui remonte à Origène¹⁶⁶ et est soutenue par quelques-uns, au moins, des auteurs spirituels nestoriens, a pu être confirmée pour ceux-ci par la position de Grégoire de Nysse à ce sujet.

M. Canévet écrit¹⁶⁷: «Grégoire ne considère pas que l'enfer puisse avoir une existence éternelle: dès ici-bas l'expérience du mal permise par Dieu devrait nous montrer ce qu'est sa vraie nature et nous en détourner. Sinon l'enfer, par une épreuve plus grande, est destiné à nous en détourner par une purification définitive de nos passions mauvaises.»¹⁶⁸

En faveur de la restauration universelle, on pourra lire dans Isaac de Ninive le texte suivant: «Le péché, l'enfer, la mort n'ont absolument aucune existence auprès de Dieu. Ce sont, en effet, des actes et non des substances. Le péché est le fruit de la volonté: il fut un temps où il n'existait pas et il y aura un temps où il ne sera plus. L'enfer est le fruit du péché: pour un temps et à un certain moment il a commencé, et on ne sait quand sera sa fin. Quant à la mort, elle est dispensée par la sagesse du Créateur: elle ne règne que pour un certain temps sur la nature et elle cessera entièrement. Satan (*sâṭânâ*) est le nom donné au fait que la volonté

s'écarte (*mastyânûṭâ*)¹⁶⁹ et il ne désigne pas une nature (*kyânâ*)»¹⁷⁰. Et dans le *Livre des Questions* de Joseph Hazzaya: «Y aura-t-il un terme au supplice des impies dans le monde à venir? — Oui, selon ce que nous apprend Notre-Seigneur lui-même. Il dit en effet: «Réconcilie-toi avec ton ennemi quand tu es en chemin avec lui, de peur qu'il ne te livre au juge ... et que tu sois jeté en prison. En vérité je te le dis, tu n'en sortiras pas avant d'avoir versé le dernier sou», ce qui est payer le plus petit manquement. Il est clair que s'il n'y avait pas un terme à la sanction en vertu de laquelle les impies sont tourmentés, Notre-Seigneur n'aurait pas dit cela. Mais personne ne sait quand sera ce terme. Notre-Seigneur seul le sait.»¹⁷¹ Cependant, cette argumentation scripturaire en faveur du salut général des hommes nous renvoie plutôt, nous le verrons, à une tradition théologique nestorienne qui remonterait à Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste¹⁷².

2. Le Pseudo-Denys

Les contacts des mystiques nestoriens avec les œuvres du Pseudo-Denys l'Aréopagite ont pu se faire grâce à deux versions syriaques de celles-ci.

Pour les mystiques du VII^e siècle, ce fut sûrement à travers celle de Serge de Reshaïna († 536) qui semble avoir été la première traduction de Denys en syriaque¹⁷³. Cet auteur a traduit également d'autres ouvrages grecs, de manière plus ou moins littérale¹⁷⁴. Sa version des œuvres de Denys ne l'est pas toujours et contient souvent des sortes de paraphrases¹⁷⁵.

Mais les auteurs spirituels nestoriens du VIII^e siècle (parmi lesquels Jean de Dalyatha et Joseph Hazzaya) peuvent avoir disposé aussi d'une autre traduction faite par Phocas (fin du VII^e siècle — début du VIII^e siècle)¹⁷⁶. Bien que celui-ci ait été jacobite¹⁷⁷, sa version, plus littérale que celle de Serge de Reshaïna, a pu s'être répandue assez rapidement en milieu nestorien, et peut-être est-ce en s'appuyant sur elle que Joseph Hazzaya exprimait — dans un texte dont nous parlerons plus loin — son désir d'épurer (dans un commentaire?) la traduction des œuvres du «Bienheureux Mar Denys»¹⁷⁸.

Parmi les auteurs dont nous nous occupons habituellement ici, Isaac de Ninive, Simon de Taibouthéh et Joseph Hazzaya se réfèrent explicitement à «saint Denys».

Isaac, à vrai dire, ne le cite qu'une seule fois. À propos des différentes réalités que les Pères désignent par le nom de «prière», il écrit: «Lorsque la connaissance de l'âme s'élève au-dessus de la sphère des choses visibles, les Pères se servent à son sujet des désignations qu'ils veulent, car personne ne connaît les noms exacts de ce qu'elles signifient; mais ils utilisent des dénominations et des symboles comme base pour les pensées psychiques. C'est ce qu'à dit Saint Denys¹⁷⁹: «Nous utilisons des signes et des vocables, des noms que nous avons formés et des paroles, à cause des sens. Mais quand, par l'opération de l'Esprit, notre âme est mue vers les choses divines, les sens et les opérations qui s'y font sont pour nous superflus; et les puissances spirituel-

les de l'âme le sont pareillement, lorsque notre âme devient la ressemblance de la Divinité, par une union incompréhensible, et qu'elle brille des rayons de la lumière de la Majesté par ces mouvements qui n'ont pas d'yeux».»¹⁸⁰ Nous reparlerons de ces considérations sur l'inadéquation du langage par rapport aux «choses divines», car nous les retrouverons aussi chez d'autres mystiques nestoriens.

Les textes de Simon de Taibouthéh publiés par A. Mingana contiennent un «extrait de (l'enseignement) de saint Denys avec une explication de l'auteur»¹⁸¹. Cet extrait n'est en fait qu'un commentaire, — sans qu'aucun passage de Denys n'y soit cité in extenso, — et, dans celui-ci, Simon a recours à diverses notions évagriennes : par exemple, la contemplation des intelligibles¹⁸² appelée «Royaume des Cieux»¹⁸³, la contemplation de la sainte Trinité¹⁸⁴ appelée «Royaume de Dieu»¹⁸⁵, celle du Jugement et de la Providence¹⁸⁶, et la «contemplation spirituelle»¹⁸⁷. On y rencontre aussi, bien entendu, des expressions ou des notions chères à Denys et sur lesquelles nous reviendrons, comme «l'Essence cachée et incompréhensible»¹⁸⁸, le «rayon» qui en émane¹⁸⁹, le «silence grave» dans lequel les essences célestes honorent Dieu¹⁹⁰, leurs contemplations «circulaires»¹⁹¹, l'union¹⁹² et la divinisation¹⁹³, l'inconnaissance¹⁹⁴, — expressions et notions que l'on retrouve ça et là¹⁹⁵ dans d'autres textes de Simon ou de divers mystiques nestoriens.

Mais il est d'autres éléments typiquement dionysiens qui ne figurent chez Simon que dans ces pages consacrées à Denys¹⁹⁶; par exemple, le «Bien pre-

mier»¹⁹⁷, le «Principe des principes»¹⁹⁸, la «Théarchie»¹⁹⁹, la «Divinité qui est en nous»²⁰⁰, les équivalents syriaques des expressions dionysiennes construites avec la préposition *huper* (*sur*), telles que l'Essence cachée suressentielle²⁰¹, la Bonté au-dessus de la bonté²⁰², la Lumière sur-lumineuse²⁰³, etc ...

Il est curieux de constater que ces dernières expressions, si caractéristiques de Denys, ne se trouvent que très rarement ailleurs dans les textes des mystiques nestoriens auxquels nous nous référons habituellement²⁰⁴. On dirait que Denys a été considéré par eux comme un maître à lire et, éventuellement, à commenter, duquel ils ont retenu certains éléments fondamentaux²⁰⁵ ou secondaires, mais sans s'attacher à l'aspect proprement technique de sa doctrine.

Prenons, par exemple, après le cas de Simon de Taibouthéh, celui de Joseph Hazzaya. Dans un passage de son *Livre des Questions*²⁰⁶ il s'élève contre le traducteur des œuvres du «Bienheureux Mar Denys»²⁰⁷ qu'il accuse d'avoir inversé dans celle-ci l'ordre de préséance des Chérubins et des Séraphins²⁰⁸, et d'en avoir, en général, corrompu le texte et changé le style. Et il déclare: «Si j'avais le temps d'expliquer ce livre, je le traduirais (ou bien: «je le commenterai»?)²⁰⁹ et en rejetterais tout ce par quoi se manifeste (l'influence de ce traducteur)». Joseph a-t-il mis ce projet à exécution? 'Abdisho' de Nisibe dit de lui dans son *Catalogue* qu'il a composé une explication (*pûšâqâ*)²¹⁰ de Denys. Quoiqu'il en soit, il est frappant que chez lui non plus — et malgré l'intérêt que nous venons de le voir porter au

livre de Denys — on ne trouve pratiquement pas les expressions techniques typiquement dionysiennes que nous avons dites être absentes dans les textes de Simon de Taibouthéh autres que celui qu'il consacre directement à Denys.

Par ailleurs, je n'ai relevé qu'une autre fois la mention de Denys dans les écrits de Joseph que j'ai pu lire. C'est encore dans le *Livre des Questions*²¹¹, où il cite de lui le passage déjà reproduit par Isaac de Ninive²¹² sur l'inutilité des signes et des symboles pour l'âme élevée au niveau des choses divines, considération qu'il étend non seulement à l'usage des mots, mais aussi à toute œuvre sensible ou corporelle pour l'intelligence qui a atteint le «lieu de la spiritualité».

Chez Dadisho' de Qatar²¹³, Sahdona, Jean de Dalyatha, le nom de Denys n'est pas mentionné.

Cependant, comme je l'ai dit plus haut, divers éléments de la doctrine dionysienne se retrouvent dans les écrits de nos mystiques nestoriens, sans avoir chez eux, en général, l'élaboration technique qu'ils ont chez Denys lui-même.

A. L'inconnaissance

Parlons tout d'abord de l'*Inconnaissance*.

C'est, on le sait, une notion-clef chez le Pseudo-Denys, et si la réalité qu'elle recouvre est déjà chez Grégoire de Nysse²¹⁴, c'est seulement chez Denys que le terme même d'inconnaissance en devient l'expression technique caractéristique. Renvoyons ici aux passages de la *Théologie mystique* cités plus

haut dans une version syriaque²¹⁵ et à ce passage des *Noms divins*: «La connaissance la plus divine de Dieu est celle qu'on acquiert par l'inconnaissance dans une union qui se situe au-delà de l'intelligence, lorsque l'intelligence s'étant éloignée de tous les êtres, ensuite s'étant également détachée de soi, est unie aux rayons supra-lumineux ... »²¹⁶

L'inconnaissance dionysienne, comme l'a montré H.-Ch. Puech²¹⁷ a deux aspects²¹⁸: l'élévation de l'intelligence au-dessus de la connaissance de tout ce qui est créé, et la transcendance de Dieu lui-même par rapport à toute activité de l'intelligence, car il est «absolument incompréhensible»²¹⁹ et on ne s'unit à lui que «dans une privation d'opération (intellectuelle) qui est plus haute que toute opération (de connaissance)»²²⁰.

Il est important pour nous de préciser ce point, car on peut se demander si certains mystiques nestoriens, dans l'usage qu'ils font du terme «inconnaissance», ne l'entendraient pas presque uniquement par rapport aux créatures, c'est-à-dire, au fond, d'une manière qui, plus que celle de Denys, serait celle d'Évagre qui reste pour eux le grand docteur mystique. Celui-ci écrit en effet dans ses *Centuries*: «Heureux celui qui est parvenu à l'inconnaissance indépassable»²²¹. Le Père I. Hausherr a montré comment il s'agit ici d'une inconnaissance par rapport à ce qui n'est pas Dieu et non par rapport à Dieu lui-même²²², et c'est justement dans ce sens qu'Isaac de Ninive entend l'inconnaissance dans un texte déjà rencontré²²³ où il cite précisément ce chapitre des *Centuries* d'Évagre:

«Il reste dans l'inconnaissance par rapport à tout ce qui est d'ici-bas»²²⁴.

Ailleurs, dans un passage où il distingue trois sortes de connaissances, il se peut qu'Isaac donne à la troisième de celles-ci un sens qui correspond au deuxième aspect de l'inconnaissance dionysienne, mais cela n'est pas facile à déterminer: «Lorsqu'elle rôde parmi les choses visibles dont ce qu'on en sait est reçu par le truchement des sens, la connaissance est appelée «naturelle». Quand elle porte sur les puissances intelligibles qui sont à l'intérieur des choses visibles et sur les natures incorporelles, elle est appelée «spirituelle», car alors la perception est reçue par l'esprit (*brûḥâ*) et non par les sens²²⁵. Cependant, dans ces deux cas, la matière de ce qui est compris est donnée à l'âme de l'extérieur. Mais lorsque la connaissance porte sur l'Essence (divine), elle est appelée «au-dessus de la nature» (*l'al mén kyânâ*), ou mieux: «dans l'inconnaissance» (*blâ yda'tâ*), car elle surpasse la connaissance. Dans cette dernière sorte de (connaissance), l'âme n'en reçoit pas la contemplation par une matière extérieure à elle, comme dans les deux cas précédents, mais elle est révélée par la grâce, au-dedans d'elle, soudainement et de manière inattendue»²²⁶. Il est possible que, dans ce texte également, l'inconnaissance ne soit liée qu'au fait que la connaissance dépasse le domaine, extérieur, des créatures²²⁷.

Chez Joseph Hazzaya, également très évagrien, les usages du terme «inconnaissance» sont soit difficiles à interpréter, soit nettement limités à l'aspect de celle-ci qui correspond au simple dépassement des natures créées.

Parmi les textes les moins clairs, du point de vue qui nous intéresse ici, citons d'abord ce passage des *Centuries* sur l'inconnaissance chez les anges: «Le mystère de la pratique des saints anges consiste en trois connaissances. Dans la première, les mouvements subtils de leur connaissance s'enflamment par le feu; dans la troisième, la force de l'Esprit souffle en eux, et leurs mouvements se propagent en des murmures de louange; dans la seconde, ils se trouvent dans la profondeur de l'inconnaissance et ils ne se connaissent plus eux-mêmes»²²⁸. Ici, l'inconnaissance est seulement caractérisée par le fait que dans leur connaissance de Dieu les anges n'ont plus conscience de leur propre existence²²⁹.

Dans un autre passage du même livre, le sens exact de l'inconnaissance est aussi difficile à préciser. Joseph y déclare²³⁰ que «les deux contemplations (du Jugement et de la Providence) entourent l'intellect comme une nuée et l'immergent dans la profondeur de l'inconnaissance, profondeur qui est la figure des mystères divins par lesquels sera parfaite la nature des êtres rationnels dans le monde nouveau»²³¹. Ici l'inconnaissance est déjà présente au niveau de la contemplation de l'action de Dieu dans les créatures et sa profondeur est la figure de la contemplation dans le monde à venir: doit-on l'entendre uniquement par rapport aux créatures dont la lumière de Dieu²³² efface la perception de ce que leurs essences ont de limité et d'ordinairement connaissable, ou bien la «profondeur de l'inconnaissance» figure-t-elle ici celle du ravissement hors du créé que causera la connaissance éternelle des seuls mystères de Dieu?

Il est, par contre, d'autres textes de Joseph qui mentionnent l'inconnaissance ou y font allusion, et qui précisent davantage le sens qu'il donne à celle-ci. C'est à la lumière de ces textes qu'il faut, croyons-nous, interpréter ceux que nous venons de citer.

Voici d'abord un autre passage de ses *Centuries*. Bien qu'il ne contienne pas le terme «inconnaissance», mais celui d'«aveuglement» (qui lui est — au moins chez Denys — apparenté²³³) et aussi le symbole de la nuée (lié plus haut à l'inconnaissance par Joseph lui-même), ce texte limite clairement la réalité exprimée par tous ces termes, à la seule inconnaissance des créatures: «Le regard de l'intelligence voyante est, par la lumière de la sainte Trinité, aveuglé, au moment de la prière, par rapport à la vue de toutes les contemplations²³⁴, parce qu'elle est voilée en son intérieur comme par une nuée et qu'elle ne voit ni les autres contemplations ni son propre être»²³⁵.

Pareillement — toujours dans les *Centuries* — un autre texte semble bien restreindre le sens de l'inconnaissance au fait que l'esprit, dans la contemplation de la sainte Trinité, n'a plus connaissance de soi-même ni de rien de créé. Après avoir parlé des cinq contemplations²³⁶, Joseph écrit: «Bien que le progrès de l'intellect et son entraînement se fassent par les (quatre) dernières contemplations, cependant il reçoit dans la première la perfection totale, lorsque, enfoui en elle, il ne se connaît pas lui-même ni les choses qui l'entourent, et qu'il se tient dans une inconnaissance plus haute que la connaissance»²³⁷. Et ailleurs, dans le *Memra sur la Nature de l'Essence*²³⁸

— ouvrage postérieur aux *Centuries*²³⁹ —, il précise ce qu'il entend par «inconnaissance plus haute que la connaissance» en opposant «connaissance» et «vision». Saint Paul, dit-il, fut élevé au-dessus des Chérubins et des Séraphins (donc des plus sublimes créatures) non pas par la connaissance, mais seulement par la vision. L'inconnaissance, ou vision de l'incrée, est donc le fait de dépasser l'activité intellectuelle propre à la connaissance — même mystique — des créatures²⁴⁰.

On voit d'après ces textes que le moins qu'on puisse dire est que Joseph Hazzaya n'applique pas explicitement l'inconnaissance à la vision de Dieu lui-même, comme c'est le cas chez le Pseudo-Denys. L'influence de la mystique noétique d'Évagre reste ici prépondérante.

Cependant, on rencontre chez d'autres auteurs spirituels nestoriens un usage du terme «inconnaissance» en accord avec celui de Denys. Et tout d'abord, bien entendu, dans les pages de Simon de Taibouthéh qui commentent celui-ci. Par exemple: «L'âme est travaillée par les contemplations jusqu'à ce qu'elle parvienne à l'unique Être premier qui est le terme de toutes les connaissances. Cela n'est plus une connaissance mais bien plutôt une inconnaissance qui surpasse toutes les connaissances, du fait que (l'âme) a atteint la connaissance essentielle de l'Essence cachée, plus élevée que toute intelligence»²⁴¹. Le dernier membre de phrase nous renvoie directement à Denys en situant l'inconnaissance par rapport à Dieu lui-même au-delà des prises de l'intelligence connaissante²⁴². Dans les autres textes

de Simon publiés par Mingana, on rencontre le mot *inconnaissance*, mais dans un usage qui n'est pas clair, du point de vue qui nous intéresse ici²⁴³.

De Sahdona, citons ce passage dont la fin nous met bien dans un climat dionysien: «Plus le regard de l'œil (de l'intelligence) est baigné de lumière, plus il devient transparent pour rencontrer la lumière inaccessible, jusqu'à ce qu'il côtoie les confins de l'inconnaissance et apprenne par là-même la grande connaissance de Celui qui (demeure) inaccessible dans l'invisibilité»²⁴⁴.

Mais, ici encore, c'est Jean de Dalyatha — lequel sait prendre chez chacun ce qu'il a de plus profond et de plus vital — qui présente le meilleur écho, parmi les mystiques nestoriens, de l'inconnaissance dionysienne. Témoins ces expressions choisies parmi de nombreuses autres de la même veine: «Dans l'inconnaissance pleine de vie ...»²⁴⁵, «je me tenais sans intellect, comme inexistant, et sans perception: ni vision, ni audition, (mais) stupeur et profond silence, sans aucun mouvement ni aucune connaissance; car chez celui qui connaît, celle-ci s'est oubliée elle-même, hors du connaître»²⁴⁶. «Heureux celui qui connaît le lieu de la Connaissance et comprend qu'il n'y a pas là de connaissants! Il comprend un grand mystère ...»²⁴⁷ Citons aussi ce texte qui unit les deux aspects de l'inconnaissance: par rapport au monde créé et par rapport à Dieu lui-même (la deuxième partie du texte étant à interpréter à la lumière des passages que nous venons de citer): «L'âme ... pénètre dans la lumière sainte aux éclats sublimes. Elle est absorbée dans la gloire de sa

vision et s'émerveille. Tout est ôté de devant sa vue comme s'il n'existait pas et elle oublie son propre être parce qu'elle est unie à la lumière de la gloire de la Grandeur. Elle est captivée par la stupeur que provoque sa beauté et elle voit les Hypostases glorieuses²⁴⁸ par la Connaissance, c'est-à-dire par l'Inconnaissance qui surpasse toutes les connaissances et tous les connaissants»²⁴⁹. C'est là un texte typique de Jean de Dalyatha, dans lequel se combinent heureusement les influences d'Évagre²⁵⁰, de Grégoire de Nysse²⁵¹ et de Denys, dans un lyrisme dont l'enthousiasme évoque Macaire. À Denys renvoie en particulier l'expression «qui surpasse toutes les connaissances et tous les connaissants», reprise aussi ailleurs par Jean²⁵², et qui rappelle celle de Denys dans la *Théologie mystique*: «(affranchi) des choses vues et des voyants»²⁵³.

Signalons aussi à propos de l'inconnaissance une autre expression employée par Jean de Dalyatha et qui est empruntée littéralement à Denys syriaque: «La gloire (de Dieu) qui est vue et connue par le moyen du non-voir et de l'inconnaissance»²⁵⁴.

B. Le silence

Le premier chapitre de la *Théologie mystique* auquel nous nous sommes référés souvent à propos de la Ténèbre et de l'Inconnaissance associe à celles-ci la notion de *silence*: «... La nuée pleine d'un silence caché»²⁵⁵. De même, Denys parle du «silence de l'inconnaissance»²⁵⁶, et des anges en tant que révélateurs du «silence divin»²⁵⁷. Et il explique par ailleurs

comment la théologie négative élimine progressivement le discours et s'achève dans le silence²⁵⁸.

Il semble donc qu'il y ait chez Denys, pour le silence comme pour la ténèbre et l'inconnaissance, deux aspects : un silence «subjectif», par rapport au langage et aux concepts, et un silence «objectif» qui qualifie ce qui est expérimenté de Dieu lui-même.

Ces deux aspects du silence se retrouvent chez plusieurs de nos mystiques nestoriens.

1) Aspect «subjectif».

Chez Simon de Taibouthéh : «Toutes les essences célestes honorent (Dieu) dans un silence plein de gravité (*bšētqā knīkâ*)²⁵⁹; et : «L'intellect se réjouit de l'objet de son espérance et glorifie le Donateur dans un silence caché»²⁶⁰; et encore : «(Une partie de la contemplation) n'est connue que par le silence caché et ineffable de l'intelligence»²⁶¹.

Chez Sahdona : «Il demeure en (Dieu) par la sainteté, et (Dieu) demeure en lui, en attendant de jeter sur lui le grand silence (*šélyâ*) de sa manifestation, de le dégager du corps et des mouvements des pensées humaines ...»²⁶²

Chez Joseph Hazzaya : «Trois colonnes sont vues dans ce lieu (celui où, seul, Notre-Seigneur est vu, ainsi que les Puissances qui le servent), dont la parole est incapable de donner une explication, car le mystère de leur révélation est recouvert de silence et elles ne se prêtent pas à la composition du langage»²⁶³.

Chez Jean de Dalyatha: «Le Saisissable fait saisir davantage celui qui (le) saisit dans l'inconnaissance; et lorsque celui-ci revient à lui, il demeure dans le silence après avoir été pourvu, par le fait qu'il n'a rien saisi, d'une richesse abondante et ineffable»²⁶⁴; ou encore: «Heureux celui ... dont les pensées ordinaires sont réduites au silence (*éštattaqû*) par la force de son admiration! C'est là, en effet, une chose admirable pour celui dont l'esprit (*hawna*) est en repos par rapport à (ses) mouvements et qui, dans le Mystère nouveau, entend en lui-même la louange simple et s'en réjouit dans le calme silencieux de son esprit et de sa langue»²⁶⁵.

Ajoutons à cela les nombreuses exclamations de dépit au sujet de l'inadéquation du langage par rapport à ce qu'il voudrait exprimer des mystères de Dieu, dont Jean parsème très souvent ses écrits²⁶⁶. Nous avons déjà cité à ce sujet un texte d'Isaac de Ninive inspiré de Denys²⁶⁷. Mais il faut remarquer que pour un Joseph Hazzaya et surtout un Jean de Dalyatha, cette inadéquation du langage humain par rapport aux choses spirituelles est moins accusée que chez Denys. On connaît la théorie de celui-ci sur la supériorité des images «dissemblables»²⁶⁸ sur les images nobles (comme le soleil, l'étoile, la lumière), ou même les images intermédiaires (comme celles du feu ou de l'eau), du fait que les premières ne risquent pas de nous retenir à elles-mêmes. Le «symbolisme» de Denys se situe dans une perspective d'«anagogie» intellectuelle qui, selon la remarque de R. Roques²⁶⁹, «exténue à l'extrême l'élément sensible ou matériel des symboles». Rien de tel chez Jean de Dalyatha,

en particulier. Malgré ses déclarations fréquentes sur l'insuffisance de la parole ou des images par rapport à ce qu'il veut exprimer, il affirme l'existence d'un « langage mystique » (*mamlâ rāḡānāyā*) qui n'est pas uniquement silencieux, mais dont l'Esprit-Saint inspire l'expression par le moyen de mots sensibles porteurs de l'expérience spirituelle²⁷⁰. Sur ce point se manifeste chez lui la double influence d'Évagre et de Macaire : cette possibilité d'une certaine expression sensible des mystères a pour base, d'une part la contemplation mystique des réalités corporelles (celle de leurs relations profondes avec Dieu)²⁷¹ — élément hérité d'Évagre —, et d'autre part la perspective d'assomption symbolique²⁷² qui est celle de Macaire²⁷³. En un mot, bien que les symboles doivent être oubliés au niveau de la vision de la gloire de Dieu en elle-même, ils ne sont pas seulement des signes à dépasser une fois pour toutes par une démarche intellectuelle négative, parce que sans rapport intrinsèque avec le signifié, mais ils sont appelés à mener positivement à la vision de Dieu et à être retrouvés après les temps forts de celles-ci, transfigurés par la lumière divine. Ici encore, nous retrouvons le caractère équilibré et profondément naturel de la mystique de Jean de Dalyatha, dans son harmonisation de ses diverses sources.

2) Aspect « objectif ».

De l'aspect « objectif » du silence dionysien, qualifiant, comme la ténèbre, l'être même de Dieu par rapport au contemplatif, on rencontre des échos

chez Isaac de Ninive («D'autres (hommes) ont reçu pour office d'examiner les mystères qui sont cachés dans le silence secret du Seigneur de toutes choses pour la rénovation universelle»²⁷⁴), et surtout chez Jean de Dalyatha. Citons, entre autres, ces quelques passages: «Alors ils (les moines diligents, associés à la louange des anges) ne se connaissent plus eux-mêmes et ils ne peuvent comprendre ce qui est opéré en eux, du fait qu'ils ont devant eux la clôture d'un silence mystérieux. Voilà la stupeur ineffable, telle que ce qui est psalmodié en eux, ils ne peuvent le comprendre!»²⁷⁵; et: «Si ta langue est muette, ton cœur sera effervescent de mouvements saints. Heureux seras-tu, car son mouvement dans l'Esprit t'élèvera jusqu'au silence de la Vie, où du fait de la stupeur il n'y a (plus) ni mouvement ni mobilité»²⁷⁶. On aura remarqué que ces textes parlent à la fois des deux aspects du silence que nous avons envisagés. Aspect «subjectif»: l'incompréhension de la louange (elle-même silencieuse²⁷⁷) suscitée dans l'âme, le silence des paroles; aspect «objectif»: l'image de la clôture de silence que l'on rencontre devant soi et qui entoure le lieu de Dieu, le silence de la Vie divine.

Nous avons reproduit précédemment²⁷⁸ une expression de Simon de Taibouthéh qui parle du «*silence plein de gravité*» dans lequel les anges honorent Dieu. C'est là une caractéristique de la contemplation de Dieu que l'on trouve aussi mentionnée par Jean de Dalyatha et qui paraît bien provenir de Denys. Dans la *Hiérarchie céleste* celui-ci parle en effet

de la «sainte circonspection» (*eulabéia*) avec laquelle les plus élevés des anges sollicitent le don divin de l'illumination²⁷⁹, ou qui les prémunit de scruter audacieusement les plus profonds mystères²⁸⁰. Je pense que le mot syriaque *knîkûṭâ* (gravité, retenue) est l'équivalent de la circonspection dionysienne chez Simon de Taibouthéh et Jean de Dalyatha.

De celui-ci citons les textes suivants dans lesquels la «gravité» est un des deux éléments qui donnent à l'attitude contemplative aimante un aspect paradoxal. Et d'abord à celle des anges, comme chez Denys: «Par l'effet de la dilection les serviteurs de ta Sainteté y proclament (dans le temple qu'est l'intérieur de l'homme) le «Sanctus» bouillonnant de feu et d'esprit, en un élan ardent mêlé d'émerveillement et d'admiration, qui, dans la gravité (*knîkûṭâ*) et l'exaltation, est animé d'une motion vivante par la force de ton Essence»²⁸¹. Puis, à propos du «Sanctus» de l'être humain lui-même: «Il est saisi ... d'admiration devant la gloire du Très-Beau unie à son esprit, et devant le resplendissement des rayons²⁸² de Sa lumière en son être, portant dans tous ses mouvements la gravité (*knîkûṭâ*) et la retenue (*nakpûṭâ*) en même temps que l'exaltation dans une stupeur pleine de douceur»²⁸³.

C. L'angélologie

L'angélologie de nos auteurs est, elle aussi, fortement tributaire de celle du Pseudo-Denys. Dans l'introduction à sa traduction anglaise du *De perfectione religiosa* d'Isaac de Ninive, A. J. Wensinck a relevé

une dépendance littérale entre la classification et les qualifications des différentes dénominations angéliques fournies par Isaac d'une part, et la *Hiérarchie céleste* (ch. VII, VIII, IX) d'autre part²⁸⁴: Trônes, Chérubins, Séraphins (première triade)²⁸⁵; Dominations, Vertus, Puissances (deuxième triade); Principautés, Archanges, Anges (troisième triade). Telle est la classification qu'Isaac prend visiblement à Denys, car les explications de certaines des dénominations sont littéralement les mêmes de part et d'autre. Isaac suit ici, pour la première triade, l'ordre dans lequel les dénominations des êtres spirituels qui la composent sont présentées successivement dans le chapitre VII de la *Hiérarchie céleste*. Mais dans ce chapitre, la succession dans la mention des Trônes, Séraphins et Chérubins n'est pas à prendre dans un sens hiérarchique. Denys y présente, en effet, globalement les trois dénominations de la première triade en visant seulement leur commune plus grande proximité par rapport à Dieu: «En effet, les très saints Trônes et ces cohortes aux yeux et aux ailes multiples qu'on nomme en hébreu Chérubins et Séraphins siègent immédiatement autour de Dieu dans une plus grande proximité que tous les autres»²⁸⁶. Ailleurs, Denys présente hiérarchiquement les trois dénominations de la première triade de la manière suivante: Séraphins, Chérubins, Trônes²⁸⁷. Il est à remarquer qu'Isaac, par fidélité à une compréhension hâtive du texte cité ci-dessus, s'oppose ici à l'ensemble de la tradition syrienne qui met au premier rang les Chérubins²⁸⁸.

C'est vraisemblablement au nom de cette tradition que Joseph Hazzaya s'élève contre le traducteur de Denys — à propos, certainement, du chapitre VII de la *Hiérarchie céleste* — dans ce passage du *Livre des Questions*: «Ce que disent certains, que les Séraphins sont ceux qui reçoivent les premiers la science, est éloigné de la vérité. Pour affirmer cela, ils s'appuient sur ce qui est écrit dans le livre du bienheureux Denys, à savoir que les Séraphins devancent en science les Chérubins, alors que cela n'a pas été mis dans son livre par le bienheureux lui-même, mais par celui qui a traduit son livre du grec en syriaque, suivant en cela le sens de la vision qu'eut dans le Temple le bienheureux Isaïe, qui a dit: «J'ai vu le Seigneur des armées siégeant sur un trône élevé et le pan de son vêtement emplissait le Temple; des Séraphins se tenaient au-dessus de lui» ... Or, celui qui a traduit le livre du bienheureux Denys, en se conformant à cette vision, n'a pas compris ce qu'est la proximité par rapport à la présence de la Divinité glorieuse, selon ce qu'a dit le bienheureux David: «Il monta sur un Chérubin et vola» et «Toi qui sièges sur les Chérubins, manifeste-toi!» Ce qui est dit des Chérubins désigne la proximité plus que les expressions «au-dessus de lui» ou «se tenaient devant lui»; en effet, le trône sur lequel le roi est assis est plus proche de lui que la personne qui se tient devant lui ...»²⁸⁹

Même si Joseph critique — à tort, sur ce point, — la traduction syriaque de Denys communément utilisée dans son milieu, il semble que, comme c'est visiblement le cas pour Isaac, il ait pris à

l'Aréopagite la composition de sa hiérarchie angélique dans son ensemble. La divergence dont nous venons de parler ne porte, en effet, que sur la place, dans celle-ci, des Chérubins et des Séraphins, tandis que le reste de toute la hiérarchie angélique que Joseph expose dans ce même *memra* du *Livre des Questions*²⁹⁰ est exactement celle de Denys — lequel, par ailleurs, paraît être le premier à l'avoir établie de cette manière²⁹¹.

Chez Jean de Dalyatha, on ne trouve pas de détails sur la hiérarchie des ordres angéliques.

Ne quittons pas l'angélologie des mystiques nestoriens et l'influence de Denys dans ce domaine sans mentionner deux points sur lesquels nos auteurs peuvent être aussi tributaires de celui-ci.

C'est d'abord la notion du *mouvement circulaire* par lequel les essences célestes qui «ont été établies immédiatement autour de Dieu» mènent «une ronde sacrée, simple et incessante autour de son éternelle connaissance»²⁹². On retrouve cette notion chez Simon de Taibouthéh, dans les pages qu'il consacre à Denys: «(Une autre sorte de contemplation) se tend et s'élève, comme une fleur éminente et dans la mesure où cela lui est permis, vers l'éclat sublime de la divinité cachée, par le moyen de tous les cercles dont nous avons parlé»²⁹³. On la rencontre aussi chez Joseph Hazzaya, mais l'usage qu'il en fait le rapproche plus d'Évagre que de Denys. Il réserve, en effet, le mouvement circulaire aux seules contemplations inférieures à celle de la sainte Trinité: «La vision des anges circule par toutes les contemplations, sauf (en) celle de la sainte Trinité qui les

contient au-dedans d'elle»²⁹⁴; ce qui est à mettre en rapport avec cette sentence d'Évagre: «Des trois autels de la science, deux sont avec cercles, et un est sans limite»²⁹⁵. Ailleurs, Joseph attribue aussi ce même mouvement circulaire à l'intellect humain: «Le circuit de l'intellect par les contemplations est le signe de la guérison de tous les sens, mouvements et parties de l'âme»²⁹⁶; là encore il s'agit d'un mouvement circulaire (lié à une ascension dans le sens vertical²⁹⁷) qui se situe au niveau «psychique» et non à celui de la contemplation de la sainte Trinité.

L'autre point est l'image de la *pluie intelligible* dont parle le chapitre XV de la *Hiérarchie céleste* et que les anges, comme des nuées, déversent sur les esprits qui leur sont inférieurs: «La Parole de Dieu décrit également (les saints anges) comme des nuées (*néphélès*)²⁹⁸, signifiant ainsi que les saints esprits sont supra-mondainement comblés de la lumière secrète et qu'ayant reçu avec modestie (*anekpompeutós*)²⁹⁹, par une première illumination, la première manifestation de la lumière, ils la transmettent sans envie, dans leur éclat second, aux esprits de second rang ... et qu'ils favorisent et achèvent la croissance des êtres en produisant cette pluie intelligible qui, par ses averses fécondantes, appellent le sein qui l'accueille à de vivantes parturitions»³⁰⁰.

Jean de Dalyatha semble avoir été inspiré par ce texte lorsqu'il écrit³⁰¹: «De même que les nuées transportent l'eau qu'elles puisent dans la mer et en arrosent la terre, et que les fruits croissent, mûrissent et deviennent beaux: ainsi les natures intelligibles puisent dans la mer de l'intelligibilité de Notre-

Seigneur Jésus et versent dans les âmes des saints (ce qu'elles ont puisé), les faisant croître dans la connaissance jusqu'à ce qu'elles atteignent la perfection»³⁰².

Dans le même chapitre XV de la *Hiérarchie céleste*, le Pseudo-Denys explique pourquoi l'Écriture emploie de manière privilégiée *le symbole du feu* pour parler des essences célestes et de l'Essence divine elle-même, et il mentionne à cet effet certaines propriétés de cet élément³⁰³ : il est présent partout, à la fois totalement lumineux et comme secret, inconnaissable en lui-même s'il ne s'y adjoint une matière où se manifeste sa vertu propre, inaltérable, se communiquant de manière soudaine, sans subir pour autant aucune diminution ...

À plusieurs reprises Jean de Dalyatha rappelle ces mêmes propriétés du feu en les appliquant à Dieu dans ses rapports avec l'homme uni à lui : « On Te compare aussi au feu parce qu'il donne sans diminuer, qu'il nettoie sans s'altérer et que, lorsque quelqu'un, où qu'il soit, le trouve en partie, il est là pour lui tout entier avec la force de toute sa nature, satisfaisant tous ses besoins par cette partie de lui-même ; mais s'il lui donne abondamment de quoi brûler, alors il montre, en la rassemblant, la vigueur de l'opération de toute sa force. C'est ainsi que Tu es, ô Très-Bon, en ceux qui T'aiment : Tu es là pour eux dans un émerveillement ineffable, dans la gloire de la splendeur de ta beauté, dans la puissance de ta Nature et dans ta connaissance plus haute que tout ; pour ceux qui T'aiment, Tu es là tout entier avec

tout ce qui est tien ... en plénitude et sans diminution, bien que personne ne soit capable de Te contenir tout entier!»³⁰⁴ Ailleurs, dans un passage analogue, il mentionne encore le caractère secret de la présence du feu dans la nature où il cache les éclats de ses splendeurs, ainsi que la soudaineté avec laquelle il peut embraser «forêts, montagnes et steppes, et tout ce qui est combustible»³⁰⁵. Et dans l'*Homélie 17* il applique le pouvoir qu'à le feu de nettoyer sans se salir et de donner sans s'amoindrir à la communication aux autres hommes du don reçu de l'Esprit-Saint par l'âme en laquelle il agit³⁰⁶.

Il semble donc qu'au symbole du feu divin reçu en premier lieu de Macaire³⁰⁷ sous sa forme la plus immédiatement expérimentale, Jean de Dalyatha ait ajouté des éléments techniques d'analyse empruntés au Pseudo-Denys.

Enfin³⁰⁸, rappelons un point déjà mentionné³⁰⁹: le fait que la division dionysienne de la vie mystique en trois «voies» (celles de la purification, de l'illumination, et de l'union ou perfection) est la seule qui transparaît clairement dans l'exposé que fait Jean de Dalyatha du progrès spirituel³¹⁰.

L'enquête qui précède nous aura donné l'occasion de remarquer comment celui-ci a su recueillir, beaucoup mieux que les autres mystiques nestoriens dont la pensée est souvent trop «conditionnée» par l'influence d'Évagre³¹¹, l'essentiel de la doctrine du Pseudo-Denys, en particulier dans son usage des notions connexes de ténèbre, d'inconnaissance et de silence.

D. Le Livre de Hiérothée

À l'influence du Pseudo-Denys sur la mystique nestorienne on a parfois voulu associer celle du *Livre de Hiérothée*, certains voyant dans l'auteur de ce livre le maître du Pseudo-Denys lui-même³¹². A. J. Wensinck³¹³, puis F. S. Marsh³¹⁴ ont, en particulier, prétendu relever une influence de ce livre sur Isaac de Ninive.

Comme signes de celle-ci, Wensinck cite trois passages d'Isaac qu'il rapproche de certains extraits du *Livre de Hiérothée* publiés, dès 1886, par A. L. Frothingham³¹⁵. Tout d'abord, il cite un texte d'Isaac où celui-ci (d'après Wensinck) parlerait d'un état mystique dans lequel l'homme deviendrait comme un nouveau créateur³¹⁶, idée exprimée par le *Livre de Hiérothée*³¹⁷. Mais ce rapprochement est basé, à mon avis, sur une mauvaise compréhension du texte d'Isaac. En effet, d'après le contexte, ce n'est pas l'esprit de l'homme qui «fait venir toutes choses à l'existence», mais Dieu sur les œuvres duquel médite l'esprit³¹⁸.

Puis il met en relation deux passages d'Isaac et du *Livre de Hiérothée* qui parlent de la crucifixion de l'esprit³¹⁹. Mais le thème de la crucifixion intérieure n'est original ni à l'un ni à l'autre; il remonte à saint Paul³²⁰ et on le trouve, par exemple, chez Évagre³²¹.

Enfin, A. J. Wensinck³²² propose d'établir un parallèle entre cette phrase d'Isaac «Tout ce qui est au-dessus d'autre chose est caché à ce qui est au-dessous de lui»³²³ et celle-ci, extraite du *Livre de Hiérothée*: «Toute nature intelligente est déterminée,

connue et appréhendée par l'essence qui est au-dessus d'elle, et détermine, connaît et appréhende celle qui est au-dessous d'elle»³²⁴. Ici encore, malgré la similitude de tournure des deux textes, on peut penser, comme source commune aux deux auteurs, à Évagre qui, exprimant implicitement le même principe, dit par exemple : « Les anges voient les hommes et les démons ; les hommes sont privés de la vue des anges et des démons, et les démons voient seulement les hommes »³²⁵.

Pour ce qui concerne l'examen des parallèles proposés par F.S. Marsh entre Isaac et le *Livre de Hiérothée*, on pourra lire l'article de I. Hausherr sur *L'influence du « Livre de saint Hiérothée »*³²⁶. Cet examen aboutit à des conclusions analogues à ce qui a été suggéré ci-dessus à propos des rapprochements faits par A.J. Wensinck³²⁷ : les parallèles sont à établir entre Isaac et Évagre, et non entre Isaac et le *Livre de Hiérothée*.

Ce qui pouvait tromper, à première vue, vient, d'une part, du fait que le *Livre de Hiérothée* — ouvrage que des études plus récentes que celles de Wensinck et de Marsh³²⁸ ont montré avoir été écrit en syriaque et avoir très vraisemblablement pour auteur Étienne Bar Soudaïli (VI^e siècle) — fut mis de manière fictive sous le nom du maître du Pseudo-Denys, et, d'autre part, du fait que l'auteur de ce livre y pousse à l'extrême la métaphysique et la mystique d'Évagre, dans un sens panthéiste et moniste dont ce dernier s'était lui-même gardé³²⁹.

Par ailleurs, le *Livre de Hiérothée* ne semble pas avoir été beaucoup lu ou répandu, en particulier en

milieu nestorien dans lequel on l'attribuait déjà à Étienne Bar Soudaïli³³⁰ — personnage dont on devait se méfier au double titre de jacobite et d'hérétique condamné par les docteurs de sa propre Église comme origéniste³³¹. Il n'y a donc pas lieu, semble-t-il, de chercher dans ce que le *Livre de Hiérothée* a de caractéristique par rapport à Évagre des éléments ayant influencé nos auteurs spirituels nestoriens³³².

VI

L'influence de la théologie dogmatique nestorienne

Dans le cadre de cette enquête sur l'héritage spirituel transmis aux auteurs mystiques nestoriens, il sera bon de voir rapidement¹ dans quelle mesure la théologie dogmatique de l'Église nestorienne a pu influencer la doctrine de ceux-ci, soit par des éléments qu'ils en ont retenus, soit par sa manière particulière de poser certains problèmes théologiques.

En effet, même si quelques-uns de nos auteurs ont rencontré des difficultés avec la hiérarchie nestorienne, il n'en reste pas moins que toute leur formation dogmatique repose sur l'étude des docteurs de leur Église.

Dès le stade des études au niveau des écoles des villages, les jeunes gens se destinant à la prêtrise ou à la vie monastique devaient, outre la lecture des Livres saints, faire celle de leurs commentaires, en particulier ceux de Théodore de Mopsueste². Il est évident que ces commentaires devaient se trouver dans les bibliothèques de tous les couvents et que les moines devaient en tirer leur nourriture intellectuelle. En 598, les religieux du monastère de Bar Qaiti convinrent, en leur nom et en celui d'autres couvents, avec le Patriarche Sabrisho' de quelques

directives touchant la vie monastique; on lit dans le document où elles sont consignées: «Nous nous appliquerons à méditer l'Écriture sainte et les écrits, les commentaires, les doctrines de nos saints Pères: du bienheureux Théodore et de tous ses coopérateurs dans l'enseignement de la vérité, que toute l'Église de la contrée orientale soumise à ce siège patriarcal accepte et chérit»³. De même, au siècle suivant, Dadisho' de Qatar recommande — nous le verrons — la lecture de certaines œuvres de Théodore de Mopsueste lors des retraites dans la solitude.

On sait la vénération dont l'Église nestorienne entourait les écrits de *Théodore de Mopsueste* († 428) qui est pour elle le docteur par excellence⁴. À son nom sont également associés ceux d'autres docteurs de l'École d'Antioche, comme Diodore de Tarse (mort avant 394) — en tant qu'inspirateur de la pensée de Théodore — et Théodoret de Cyr (mort autour de 466), disciple de ce dernier en même temps que Nestorius († 451).

De fait, nos auteurs les citent assez fréquemment. Dadisho' de Qatar, par exemple, recommande de lire le dimanche, lors de la retraite dans la solitude, «les œuvres du bienheureux Théodore l'Interprète et des autres docteurs orthodoxes, sur l'honneur et la grandeur du corps et du sang du Christ»⁵, et en particulier le livre de Théodore sur le sacerdoce, dont il cite un très beau passage, extrait du second discours, sur la communion qui nous façonne à l'image du corps glorieux du Christ⁶. Dadisho' fait aussi allusion à son livre sur la *Perfection* et à ses

exhortations à la solitude⁷, et il cite à diverses reprises dans le *Commentaire sur le Livre d'Abba Isaïe* des passages des explications de Théodore sur des livres du Nouveau Testament⁸.

Isaac de Ninive, de son côté, se réfère plusieurs fois au «Bienheureux Interprète» pour des points concernant l'ascèse: ses combats⁹, la détermination à s'attacher à la crainte de Dieu et à garder une conscience droite pour obtenir «la révélation des mystères»¹⁰, la valeur particulière des souffrances «mentales»¹¹, la nécessité des afflictions pour qui désire acquérir la vertu¹². Il s'inspire également de Théodore dans un long passage sur les différentes sortes de révélations, en renvoyant aux trois volumes de celui-ci sur la Genèse, à ses deux volumes sur Job, à celui sur les douze Prophètes, ainsi qu'à ses commentaires sur les Actes des Apôtres et l'Évangile de saint Matthieu¹³. Il cite aussi une phrase du «Bienheureux Interprète» sur les propriétés de Dieu qui ne sont pas sujettes au changement comme celles des mortels, car «ce que Dieu possède, il le possède éternellement, et cela est auprès de lui et sans limite»¹⁴. Cependant, il se permet une fois de nuancer une affirmation de Théodore: «Le Bienheureux Interprète considère lui aussi les bonnes actions comme étant une prière. Mais il est clair que la prière est autre chose que les actions que nous faisons ...»¹⁵

Joseph Hazzaya, lui, explique dans son *Livre des Questions*¹⁶ en quel sens l'enseignement de Mar Théodore sur les anges semble contredire l'affirmation selon laquelle¹⁷ il y a parmi ceux-ci des maîtres

et des enseignés, et des différences de niveaux dans la connaissance. Mar Théodore, dit-il, déclare que tous les chœurs habitent ensemble dans un même lieu lumineux, et qu'il n'y a pas parmi eux de positions élevées ou basses. Joseph concilie les deux affirmations en disant que celle de Théodore ne s'applique aux anges que lorsqu'ils ont été rendus dignes de la révélation du monde nouveau: alors, c'est l'Esprit-Saint qui les instruit sans intermédiaire, dans le silence et la stupeur¹⁸.

Dadisho' de Qatar cite l'autorité de *Théodoret de Cyr* à propos du pouvoir d'intercession qu'ont les âmes des justes après leur mort¹⁹; il rapporte par ailleurs que Théodoret aurait célébré la messe dans les mains d'un diacre en guise d'autel²⁰.

Diodore de Tarse est cité par Dadisho' de Qatar pour affirmer la nécessité de s'écarter du monde²¹, et par Isaac de Ninive à propos de l'obligation de se soumettre aux travaux ascétiques²², le laisser-aller engendrant la peur de la mort et du jugement de Dieu²³. Isaac le cite aussi au sujet des anges: «Il est possible que les chœurs qui sont chargés de la puissance et de l'autorité soient d'un nombre moindre que ceux qui sont soumis à leur commandement, déclare le maître des Docteurs, le Rhéteur Diodore»²⁴. Et toujours dans le domaine de l'angélogie, Joseph Hazzaya explique dans le *Livre des Questions*²⁵ ce que veut dire Diodore «dans son livre sur la *Dispensation*» (*Pénqîṭâ damparnsânûṭâ*) par ces mots: «(Les ordres des puissances invisibles) s'élèvent jusqu'à celui qui est le plus ancien et le plus puissant de tous, celui qui est la tête de la création de Dieu»: il s'agit, dit Joseph, du chœur des Chérubins.

Ces citations qui indiquent la place que tenaient les Docteurs de l'Église nestorienne dans les lectures de nos auteurs spirituels, ne nous donnent par elles-mêmes qu'une faible idée de leur influence sur la pensée de ces derniers. Car on trouve chez les mystiques nestoriens d'assez nombreux points de doctrine qui portent la marque de l'enseignement théologique traditionnel de leur Église — lequel est fondamentalement, rappelons-le, celui de Théodore de Mopsueste.

Le plus important, me semble-t-il, relève de l'optique particulière à cette Église touchant le problème christologique et son insistance sur l'importance de l'humanité concrète du Christ dans l'économie du salut et dans nos relations avec Dieu jusque dans la vie éternelle. Même si un Joseph Hazzaya ou un Jean de Dalyatha ont été amenés à se faire, dans leur doctrine de la vision de Dieu, une conception de l'union des deux natures du Christ qui, plus que celle des théologiens de leur Église, accentue les rapports étroits existant entre ces deux natures, il reste que la place centrale qu'ils ne cessent de donner à l'humanité (glorieuse) du Christ dans la vision de Dieu lui-même — Jean de Dalyatha allant jusqu'à faire demeurer cette humanité dans le cœur de l'homme — paraît être tributaire de la christologie nestorienne.

Citons dans ce sens ce texte extrait de la *Centurie 1* de Jean de Dalyatha²⁶: «De même qu'il n'est pas possible que la nature du feu se montre à la vue corporelle, mais que par le moyen d'une matière son opération se rend visible aux yeux: de la même

manière l'œil intelligible ne peut voir la Nature divine²⁷ sans le temple adoré de l'Humanité de Notre-Seigneur²⁸ ... Car, venant de celle-ci, apparaissent des éclats essentiels dans toutes les intelligences sanctifiées des êtres rationnels, de même que les rayons du soleil apparaissent, venant du disque que nous voyons, pour le bien de la réalité corporelle de ce monde». De son côté, Joseph Hazzaya affirme: «Hors de l'Humanité de Notre-Seigneur, il n'y a pas de vision de Dieu, ni pour les anges, ni pour les hommes, ni en ce monde ni dans le monde à venir»²⁹.

Cette humanité du Christ, substrat de la vision de Dieu, est son humanité glorifiée: «Les rayons de lumière que nous voyons parfois à l'intérieur de notre âme, certains Pères disent qu'ils sont la gloire de Notre-Seigneur, cette gloire qu'il fit voir sur la montagne à ses saints apôtres. Heureux celui qui est rendu digne de voir cela!»³⁰

Par ailleurs, cette Humanité glorifiée et spiritualisée³¹ apparaît dans le cœur même du mystique: «Le Christ est apparu dans nos cœurs et ils ont été illuminés par la gloire de Dieu»³². Et c'est dans leur «homme intérieur» que les hommes purifiés «contemplant la beauté de la Seigneurie du Christ»³³, comme une «étoile multiresplendissante ... qui se lève dans le cœur et apparaît dans l'esprit»³⁴.

Précisons que si l'insistance sur l'importance de l'humanité du Christ correspond à un accent typique de la théologie dogmatique nestorienne, le rôle que donnent nos auteurs à cette humanité et la conception qu'ils s'en font dans la vision mystique sont, par

contre, inacceptables par les théologiens de leur Église. Car cette humanité glorieuse qui apparaît «dans le cœur»³⁵, y est vue «sans forme ni figure»³⁶, comme une étoile dont l'éclat efface le contour, nous disait Jean de Dalyatha³⁷.

Un autre point doctrinal hérité par nos mystiques de la théologie nestorienne (et tout particulièrement de Théodore de Mopsueste) est la division du devenir de l'humanité en deux étapes distinctes. La première est caractérisée par les quatre expressions techniques suivantes (souvent mentionnées ensemble): la mortalité, la corruptibilité, la passibilité, la mutabilité; la seconde — qui correspond à l'état qui suivra la résurrection — l'est, au contraire, par l'immortalité, l'incorruptibilité, l'impassibilité, l'immutabilité³⁸. Mon propos n'est pas d'examiner ici les usages de ces expressions chez tous nos mystiques nestoriens³⁹; bornons-nous à nous référer au *Memra sur la Nature de l'Essence* de Joseph Hazzaya, dont l'objet est, précisément, l'économie divine dans le devenir de la création⁴⁰.

Comme Théodore, Joseph y décrit l'état des hommes après la résurrection, état dans lequel «ils deviendront incorruptibles (*lâ méṭḥablânê*), immortels (*lâ mâyûṭê*), immuables (*lâ méṣṭalyânê*)⁴¹, impassibles (*lâ ḥâšûšê*)»⁴², groupant comme lui les quatre qualifications caractéristiques. Il faut noter, cependant, que Joseph a revu la distinction de Théodore, en insérant aussi l'histoire de l'humanité dans le cadre des étapes corporelle, psychique et spirituelle⁴³ (et

dans celui des contemplations évagriennes qu'il associe à ces étapes⁴⁴), tout en ajoutant aux deux phases de Théodore l'état adamique d'avant le péché, de sorte qu'on obtient à peu près les correspondances suivantes⁴⁵:

THÉODORE DE
MOPSUESTE

JOSEPH HAZZAYA

MORTALITÉ etc...	État adamique primitif
	Étape corporelle (d'Adam pécheur à Moïse ⁴⁶). À son sommet: commencement du retour à l'état de la Pureté adamique primitive.
	Étape psychique (de Moïse à la Pentecôte). À son sommet: achèvement du retour à l'état adamique de Limpidité: IMMORTALITÉ ⁴⁷ , IMPASSIBILITÉ, etc..., partielles et non définitives (sur le plan de l'âme).
IMMORTALITÉ etc...	Étape spirituelle:
	1) (De la Pentecôte à la Résurrection des morts). État supérieur à celui de la «nature» adamique primitive. (En cette vie, fondamentalement au niveau de l'intellect.)
	2) (Après la Résurrection). Participation parfaite de tout l'homme à l'immortalité, etc..., à l'état adamique primitif et à l'état «surnaturel».

Les divergences entre Théodore et Joseph ont deux sources. D'abord le fait que, pour Théodore, Adam n'a pas été créé immortel, mais dans un état d'imperfection radicale⁴⁸: l'immortalité et les autres caractéristiques qui lui sont associées sont pour lui proprement surnaturelles et ne seront données qu'à la Résurrection; ensuite, le fait que Joseph (comme Jean de Dalyatha) admet une certaine anticipation,

dès cette vie, du retour à l'état adamique — comportant tout particulièrement l'impassibilité —, et même de l'état surnaturel, lié à la vision de Dieu (anticipation à laquelle les trois éléments constitutifs de l'homme⁴⁹ participent à des degrés divers et de manière non définitive).

Autre indice de la dépendance de Joseph par rapport à Théodore dans cette distinction entre les deux états successifs de l'humanité: le fait que, comme lui, il l'applique aussi aux anges. Ceux-ci, en effet, sont, pour Théodore, sujets à la mutabilité, comme les hommes, jusqu'au jour de la résurrection des morts⁵⁰. D'une manière analogue, Joseph écrit: «Les anges n'ont pas besoin de la résurrection des corps, mais ils ont besoin d'être transformés. Au dernier jour, ils acquerront la transformation (*šûhlâpâ*) et les hommes ressusciteront»⁵¹.

Dans la même perspective d'un devenir angélique en relation avec l'histoire terrestre, Joseph, comme Théodore⁵², parle d'un progrès dans la connaissance que les anges ont d'eux-mêmes, des hommes et de Dieu, à mesure que l'Économie divine se développe sur la terre⁵³. Pour chaque événement important de l'histoire sainte, il explique les conclusions qu'en ont tirées les anges. C'est ainsi qu'à la création de la lumière matérielle, ils ont pris conscience que, si lumineux qu'ils soient eux-mêmes, ils ne sont que des créatures⁵⁴; lors de la création de l'homme et de la chute de certains d'entre eux (par envie envers l'homme⁵⁵), ils surent qu'il y avait chez eux une hiérarchie⁵⁶; le miracle du sang d'Abel, criant depuis la terre où il a été versé, leur fait comprendre

combien le sang de l'homme est précieux aux yeux de Dieu et leur annonce la résurrection future du genre humain⁵⁷; les ascensions d'Énoch et d'Élie leur montrent le soin que Dieu prend des hommes⁵⁸; enfin, ce n'est qu'au moment de l'Incarnation, en entendant le message dont Gabriel était porteur, qu'ils eurent connaissance d'une distinction entre les trois Hypostases divines⁵⁹ — connaissance qui ne devint claire qu'au moment du baptême du Christ⁶⁰ —, de même que c'est seulement alors qu'ils purent accéder à l'étape de la Perfection et à la délectation de ses mystères⁶¹.

Signalons que Jean de Dalyatha n'a pas retenu de telles considérations sur le progrès de la connaissance des anges à mesure que progresse l'Économie providentielle. Avec un esprit plus métaphysique que celui de Joseph Hazzaya, il situe ceux-ci d'emblée dans la perfection de leur état actuel⁶² et parle de «la rapidité du temps par rapport à eux, au point que celui qui s'est écoulé depuis qu'ils furent créés jusqu'à maintenant est pour eux aussi bref qu'un instant, à cause de la suavité dont ils jouissent et qui leur fait oublier les époques et allège tout ce qui est pesant ...»⁶³

Les circonstances de la révolte des anges qui devinrent des démons sont également expliquées de la même manière par Joseph Hazzaya et par la théologie nestorienne. En entendant Dieu déclarer: «Faisons l'homme à notre image», les anges s'attendaient à voir créer un être plus glorieux qu'eux-mêmes. Il n'en fut rien, mais Dieu fit l'homme à la fois terrestre et consubstantiel à eux,

et, de plus, il leur ordonna de se mettre à son service. Alors certains anges se réjouirent et admirèrent la sagesse du Créateur, tandis que d'autres — le préposé à la puissance de l'air et sa cohorte —, excités par la jalousie, se laissèrent entraîner dans l'abîme de l'orgueil et du mépris de l'homme. Voyant cela, Dieu les chassa de sa présence. Tel est ce qu'écrit le patriarche Georges I, en 680, au sujet du péché des anges⁶⁴.

Tout cela est repris par Joseph Hazzaya dans son *Memra sur la Nature de l'Essence*, dans une page qu'il consacre au même sujet⁶⁵. En voici la fin: «Alors le grand chef de l'air⁶⁶ harangua ainsi les membres de sa cohorte ...: «Comment! Nous allons être soumis à la terre et nous allons la servir? Alors que notre nature est plus subtile et plus lumineuse que la sienne? C'est à elle de nous être soumise, et non à nous de la servir!» Ainsi, deux pensées se mirent en mouvement chez le grand chef de l'air: une pensée d'orgueil et une autre d'envie. Alors, il tomba, comme l'éclair, de sa gloire et de sa puissance; et depuis ce temps-là il cherche à détruire l'image de Dieu»⁶⁷.

En cherchant à détruire l'image de Dieu, Satan, nous dit encore Joseph Hazzaya, cherche à briser ce qui est le rôle même de l'homme dans l'univers: celui d'être un lien d'amour (*essârâ dhûbbâ*) entre les créatures sensibles et intelligibles⁶⁸. Ce point est souvent répété tant par la théologie nestorienne que par nos mystiques. On le trouve dans la lettre de Georges I, déjà citée⁶⁹, et chez Théodore de Mopsueste lui-même⁷⁰. De Simon de Taibouthéh,

reproduisons ce beau passage: «Prends conscience, homme de discernement, que tu es l'image de Dieu et le lien de toute la création, tant céleste que terrestre: lorsque tu inclines la tête pour adorer et louer Dieu, ce sont toutes les créatures célestes et terrestres qui, avec toi et par toi, inclinent la tête pour l'adorer; et lorsque tu ne l'adores pas et ne le loues pas, toutes les créatures s'affligent à ton sujet et te deviennent contraires ...»⁷¹; et celui-ci, de Jean de Dalyatha: «Gloire à Toi, Père et Seigneur de ma vie, qui as fait de moi le lien de toutes les créatures, pour que par moi elles fassent toutes monter vers Toi leur glorification!»⁷²

Notons enfin, à propos du devenir de l'humanité, que, selon Salomon de Basrah (XIII^e s.), Théodore de Mopsueste — ainsi que Diodore de Tarse — aurait enseigné la doctrine du salut final de tous les pécheurs⁷³. Il est remarquable que Joseph Hazzaya, pour soutenir la même doctrine, emploie le même argument scripturaire que le texte attribué à Théodore par Salomon de Basrah⁷⁴.

Il est également un point important de la doctrine de Jean de Dalyatha sur la vision de Dieu, où, au moins dans sa formulation, peut apparaître une certaine influence du théologien Babaï le Grand⁷⁵. Je veux parler de la manière dont Jean a tenu à nuancer son affirmation de la possibilité de la vision de Dieu⁷⁶: c'est sa *gloire* qui est visible et non pas sa *nature*, précision qui revient souvent sous sa plume⁷⁷. Jean semble être, ici encore, le seul auteur

spirituel nestorien à avoir insisté avec autant de soin sur cette distinction⁷⁸. On peut la présenter ainsi : la gloire divine est ce que la nature de Dieu rend communicable d'elle-même. Il s'agit là d'une distinction ontologique, car en fait, nous dit Jean, l'âme *croit voir la nature* de Dieu elle-même — ce qui explique que son désir soit toujours comblé⁷⁹. Par ailleurs, Jean paraît suggérer qu'au cours du progrès sans fin de la vision de Dieu⁸⁰, la *nature* divine se transforme elle-même, en quelque sorte, de manière continue en gloire pour se communiquer sans cesse davantage à l'homme, en des alternances successives de pénétration dans la lumière et d'arrêt dans la stupeur du ravissement⁸¹, — l'infinitude de sa profondeur demeurant cependant toujours au-delà de ce qui pourra jamais être vu⁸².

Quoi qu'il en soit, c'est la distinction entre nature et gloire divines qui nous importe ici. À ma connaissance, elle n'a été élaborée de manière claire chez aucun des « Pères » dont nous avons jusqu'à présent étudié l'influence sur la théologie mystique nestorienne⁸³. Mais je pense qu'on pourrait trouver chez Babai le Grand un des chaînons reliant les données de la Bible et des Pères connus de Jean de Dalyatha sur la gloire divine avec les formulations précises que celui-ci nous fournit à ce sujet.

Babai nous dit en effet que la *gloire* de Dieu, « c'est sa *lumière* », et que c'est seulement par sa lumière qui brille ineffablement sur les saints au moment de la prière que Dieu peut être vu⁸⁴. Car il ne peut être question de voir la *nature* divine illimitée, mais seulement le *lieu* de celle-ci, c'est-à-dire cette lumière

ineffable qui rayonne d'elle⁸⁵. Autre part, il fait une distinction explicite entre nature et gloire, à propos de la participation à l'état des anges dans le monde à venir: «(Ceux qui dans ce monde se seront faits disciples des saints anges) seront associés à eux dans leur gloire, mais pas dans leur nature»⁸⁶. Il ne s'agit ici que des anges, et, d'autre part, il semble que Babaï localise la vision de la lumière de Dieu (ou de sa gloire) au seul niveau de la contemplation de celles-ci dans les créatures ou dans l'illumination que provoque la lecture des Livres saints⁸⁷. Au-delà, l'âme a pour seule connaissance celle du fait que Dieu est inconnaissable: reconnaissance joyeuse de la transcendance de Dieu qui fait que «dès lors, nous nous reposons dans ce Port plein de béatitudes, car il n'y a plus de mouvement ou de course vers la compréhensibilité de cette incompréhensibilité»⁸⁸.

Nous sommes donc ici en accord avec la tradition dogmatique nestorienne, et loin de l'enseignement de Jean de Dalyatha sur les alternances de connaissance et d'inconnaissance de plus en plus profondes au sein même de la Nuée divine. Ou, plus exactement, il semble que Babaï s'arrête (par rapport au processus sans fin dont nous a parlé Jean) au premier moment d'immobilisation lors du contact avec la nuée, dans une stupeur où le désir est comblé⁸⁹. Cependant, malgré la différence notée ici, on pourra retenir que Babaï, dans la même Église que Jean de Dalyatha et un peu plus d'un siècle avant lui, a nettement caractérisé par la vision de la lumière ou de la gloire divines la connaissance de Dieu qui ne touche pas sa nature même.

En présentant ces quelques éléments qui rendent manifestes les liens rattachant les auteurs spirituels nestoriens à la pensée théologique de leur Église, il est évident que nous n'avions pas l'intention de nous livrer sur ce sujet à une étude exhaustive. Nous voulions seulement souligner ici que, même s'ils ont été amenés parfois à se séparer de la doctrine nestorienne traditionnelle — ce qui a abouti à la condamnation de certains d'entre eux —, ils n'en ont pas moins été influencés par elle sur plusieurs points, particuliers ou généraux, de leur enseignement. La base de leur formation théologique est la doctrine nestorienne, dont la problématique a souvent marqué leur mode de pensée.

VII

Notices sur quelques auteurs spirituels nestoriens des VII^e et VIII^e siècles

La plupart des auteurs que nous allons mentionner ont déjà été abondamment cités, et on aura pu se faire une certaine idée de leurs doctrines et de la manière dont ils ont utilisé leurs sources. Notre but, à présent, est d'apporter à leur sujet quelques détails complémentaires et de relever brièvement les caractéristiques de chacun d'eux.

I. Au septième siècle

A. Sahdona

Nous commencerons par *Sahdona*, parce qu'il se présente comme un cas à part, dont l'originalité par rapport à son milieu n'est, du reste, pas sans évoquer celle de Jean de Dalyatha : comme celui-ci, il est peu porté à la théologie mystique spéculative qui apparaît à son époque parmi les moines nestoriens, et, comme lui également, il nous livre, dans un langage très beau et très prenant, l'expression équilibrée d'une expérience spirituelle, à n'en pas douter, très profonde — ainsi qu'on aura pu s'en rendre compte dans les divers passages de ses écrits que nous avons rencontrés dans les pages qui précèdent.

Au sujet de la vie de Sahdona, on pourra consulter l'introduction à l'édition de ses œuvres par A. de Halleux¹ et se reporter aux sources syriaques et aux différents articles qui y sont mentionnés. Il prit l'habit monastique vers 615/620 et fut sacré évêque de Mahozé d'Aréwan (dans le Beit Garmaï, Nord-Est de l'Iraq actuel) vers 635/640. Peu de temps après son sacre, il fut exilé parce qu'il soutenait la doctrine chalcédonienne de l'unité de personne dans le Christ. Après un retour temporaire dû à l'influence de ses partisans, il dut s'éloigner définitivement, et il mena jusqu'à la fin de ses jours la vie érémitique.

Du point de vue de la doctrine mystique, il semble se situer dans la continuité de la spiritualité monastique nestorienne du VI^e siècle, telle qu'on peut la trouver chez un Abraham de Nathpar, mais en insistant davantage sur l'expérience mystique elle-même, — sans toutefois chercher à développer à son sujet toute élaboration spéculative. Sa réflexion spirituelle est inspirée de très près par la Bible: de là viennent, par exemple, la place fondamentale qu'il donne dans sa doctrine à l'antithèse paulinienne entre l'homme intérieur et extérieur², l'importance qu'il attache à l'opposition entre l'état présent de corruptibilité et celui — à venir — d'incorruptibilité³ (opposition qui, nous l'avons dit, est aussi, à la suite de Théodore de Mopsueste, un des axes de la pensée théologique nestorienne⁴), et encore son usage strictement biblique de la notion de gloire⁵ et du symbole de la nuée⁶. C'est pourquoi — mise à part l'influence générale du Pseudo-Macaire, dont la

sensibilité spirituelle est elle-même proche de celle de la Bible — les quelques apports théoriques d'Évagre⁷, de Jean le Solitaire⁸, du Pseudo-Denys⁹ que nous avons pu relever dans ses écrits ne paraissent pas avoir vraiment structuré sa pensée mystique.

Sahdona a-t-il été lu par nos autres auteurs spirituels des VII^e et VIII^e siècles? Il est possible que son rejet du sein de l'Église nestorienne — pour des raisons purement dogmatiques — ait écarté ses livres des bibliothèques monastiques.

B. Dadisho' de Qatar

Dadisho' de Qatar, qui vécut probablement dans la seconde moitié du VII^e siècle, reste lui aussi encore assez proche de la tradition monastique du VI^e s., bien qu'il ait fréquenté les écrits d'Évagre. En général, il paraît s'occuper davantage de l'aspect ascétique de la vie spirituelle que de son aspect mystique¹⁰. Il nous reste de lui un *Commentaire sur le livre de l'Abbé Isaïe*¹¹, une explication du *Livre du Paradis*¹², un traité sur *La solitude de sept semaines* qu'a publié A. Mingana avec quelques autres écrits — assez courts — de Dadisho'¹³. Le ms N.-D. des Semences 237 contient encore de lui une *Lettre* à un certain Abkosh, également sur la solitude¹⁴.

Ce dernier texte, encore inédit, ne renferme rien de substantiellement nouveau par rapport à ceux auxquels nous nous sommes référés jusqu'ici. Il est, du reste, purement ascétique et traite des trois vertus fondamentales de la vie monastique: la garde de la

solitude (*šélyā*) qui amène à la réflexion (*rénýā*), laquelle entraîne à son tour l'âme à se faire violence (*'éšyānā*). De ces trois vertus en naissent trois autres plus grandes qu'elles : la prière incessante, la destruction des pensées mauvaises, l'ascétisme (*'ānwāyūtā*). La solitude est donc la racine de l'arbre de toutes les vertus, lesquelles font acquérir la pureté du cœur qui rend digne de la vision de Dieu et de son amour : ce sont là les arrhes de la perfection à venir.

Dans d'autres écrits de Dadisho', nous avons relevé — outre l'influence de «Pères solitaires» comme l'Abbé Isaïe —, celles d'Évagre (vocabulaire des contemplations, prière pure, prière spirituelle, vision de la lumière de l'intellect, doctrine de l'impassibilité), du Pseudo-Macaire (la pratique du souvenir continu de Dieu, les périodes d'abandon de l'âme à ses propres forces, la conscience de l'action lumineuse de l'Esprit dans le cœur), de Jean le Solitaire (les trois conduites). De ces trois dernières influences, c'est celle de la mystique théorique d'Évagre qui semble avoir le moins pénétré la pensée même de Dadisho', qui reste avant tout pragmatique.

C. Simon de Taibouthéh

Avec *Simon de Taibouthéh*, la mystique théorique et spéculative s'ajoute clairement à la tradition spirituelle antérieure.

Médecin¹⁵ et moine, la culture qu'il avait acquise dans le domaine des sciences naturelles a dû l'inciter

à l'étude théorique de la vie spirituelle. De fait, on peut voir dans ce que A. Mingana a publié de ses écrits¹⁶, comment il analyse les rapports des facultés de l'âme avec les organes du corps (en particulier le cœur et le cerveau) et le rôle de celles-ci dans la connaissance contemplative. Sur le plan de la théologie mystique elle-même, rappelons quelques points déjà mentionnés dans nos précédents chapitres.

1) Éléments reçus d'Évagre: toutes les contemplations distinguées par celui-ci, la notion d'intellect pur ou nu, l'usage du symbole des trois autels, etc...

2) Du Pseudo-Macaire: l'importance donnée au cœur comme lieu de l'expérience de Dieu, la prière continuelle, le fait de ne plus distinguer des bons ou des mauvais parmi les hommes, la perception de l'opération de la grâce comme un feu, le goût des mystères de l'Esprit considéré comme signe de l'accès à la perfection chrétienne, etc ...

3) De Jean le Solitaire: les trois conduites.

4) Du Pseudo-Denys: l'inconnaissance, l'union et la divinisation, le silence grave de la contemplation, etc ...

Outre les textes publiés par A. Mingana, le seul écrit quelque peu étendu qui nous reste de Simon de Taibouthéh et qui soit sûrement de lui, est l'*Homélie pour le jour de la Consécration de la cellule*. Cet écrit, conservé dans le ms N.-D. des Semences 327¹⁷ et encore inédit, doit être l'ouvrage que 'Abdisho' de Nisibe désigne dans son catalogue sous le nom d'*Exposition des mystères de la cellule*¹⁸, et peut-être également celui que Bar Hébraeus attribue à Simon

sur l'institution monastique et qui, d'après lui, aurait valu à son auteur le surnom de «de Taibouthéh» (= de Sa grâce)¹⁹.

Il s'agit, de fait, des règles à observer et des manières de se comporter dans la solitude, exposées dans une longue homélie adressée à un frère qui quitte la vie commune pour le séjour en cellule. Vu la beauté de cet écrit, j'ai jugé utile d'en donner ici une brève analyse.

Il commence par une partie plutôt ascétique dans laquelle Simon commente quatorze sortes d'états ou de «conduites» distinguées par l'Abbé Isaïe²⁰, et que le moine devra connaître dans le silence de sa cellule: la chute, l'inimitié des démons, les vicissitudes, les changements, l'abondance, la restriction, l'indigence, le découragement, la joie, la peine du cœur, le chagrin, le repos du cœur, le progrès, la contrainte. Au sujet de ces variations, Simon se réfère au texte de Macaire que nous avons déjà rencontré chez Isaac de Ninive²¹: «Il y a des variations au sein de la solitude de la cellule, semblables — ainsi que le dit Abba Macaire — à celles qui surviennent dans l'air: il y a parfois des nuages, parfois la tristesse d'un temps couvert, comme celle de la nuée qui appesantit l'air; puis de nouveau viennent pour le cœur le beau temps et la joie, comme celle que cause la lumière du soleil».

On trouve dans la première partie de cette homélie la mention du souvenir continuel de Dieu dans le cœur, celle aussi de la pureté de l'œil qui ne peut voir le mal. Il y est également précisé que la dilection (*réḥmā*) envers Dieu ne commence qu'avec «la

pureté et la limpidité de l'âme»: auparavant, c'est-à-dire tant qu'on n'a pas pratiqué longuement «les travaux corporels et psychiques» dans la crainte de Dieu, la dilection que l'on croit avoir pour lui «n'est pas distincte de la luxure»²².

Dans la seconde partie, Simon parle surtout des bienfaits du «commerce continuel avec notre homme intérieur, grâce à la prière qui nous met en compagnie de Dieu». Ce commerce avec l'homme intérieur suppose qu'on s'efforce de se dégager de tout attachement passionnel: jusqu'à ce que cela soit réalisé, «l'air du firmament du cœur²³ est encore recouvert par la nuée des passions, et le Christ, Soleil de Justice qui habite le cœur, n'y resplendit pas». Mais par les efforts ascétiques, la solitude et la prière (active) continuelle, on reçoit la «connaissance spirituelle», dans laquelle «les yeux de l'intelligence s'ouvrent pour contempler mystiquement, par la lumière de la foi, les mystères de l'Esprit qui sont officiés au-dedans de nous».

Dans la solitude, dit Simon au Frère qui embrasse la vie érémitique, «tu commences à échanger les habitudes naturelles dans lesquelles tu as été élevé pour des conduites spirituelles, tu échanges l'action pour l'Action, la connaissance pour la Connaissance, l'espérance pour l'Espérance, l'amour d'ici-bas pour l'Amour du monde nouveau, la joie des choses visibles pour la Joie spirituelle, la consolation pour la Consolation, la compassion pour la Compassion qui est selon les commandements nouveaux et spirituels ...»²⁴ Alors, «le cœur psychique devient cœur spirituel, grâce aux mystères divins

qui, de manière cachée, apparaissent dans le cœur». Cependant, Dieu réalise cela par degrés, taillant la vigne du solitaire — qui est son cœur — au moyen des afflictions, des tentations, des chutes mêmes, «pour que ses sarments ne s'élèvent pas trop et que n'y poussent pas des fruits qui seraient au-dessus de son degré et feraient que la racine se desséchait ...»

Dans cet écrit, outre l'influence — ascétique — de l'Abbé Isaïe, on peut déceler celle du Pseudo-Macaire, peut-être celle de Jean le Solitaire²⁵, mais assez difficilement celle d'Évagre.

Signalons pour finir qu'A. Mingana a relevé une citation presque littérale d'un passage de Simon²⁶ chez Abraham Bar Dashandad, auteur dont nous parlerons plus loin parmi les mystiques nestoriens du VIII^e siècle. Rappelons aussi que, chez Simon de Taibouthéh, se trouve ébauchée une synthèse entre les trois conduites de Jean le Solitaire et les contemplations d'Évagre²⁷.

D. Isaac de Ninive

Chez *Isaac de Ninive* également, apparaît nettement le souci de la technicité dans l'exposé des expériences de la vie mystique²⁸. De ce point de vue, en dépit des influences conjuguées de Macaire, de Jean le Solitaire, de Denys, son maître par excellence est Évagre²⁹. Il faut reconnaître, cependant, que l'élaboration systématique qu'il a tentée est assez confuse, surtout si on la compare à celle présentée au siècle suivant par Joseph Hazzaya. Mais ce manque de clarté est peut-être la rançon d'une plus grande

fidélité que chez ce dernier à la complexité de la réalité concrète.

D'Évagre, Isaac a retenu, ainsi que nous l'avons vu, l'armature des diverses contemplations, la notion d'intellect nu ou pur, celles de prière pure et de prière spirituelle (cette dernière — considérée souvent comme au-delà de la prière proprement dite — étant distinguée de la prière pure, à la suite de la traduction syriaque défectueuse d'un chapitre d'une *Centurie* d'Évagre). Il semble qu'Isaac soit le premier à avoir ainsi bâti la théorie d'une prière au-delà de la prière, notion que reprendront Joseph Hazzaya et Jean de Dalyatha³⁰. Rappelons aussi qu'Isaac doit à Évagre une partie au moins de sa doctrine de l'impassibilité, et que le sens que le terme «inconnissance» a chez Évagre semble avoir détourné Isaac d'approfondir celui que lui donne le Pseudo-Denys.

À Macaire, Isaac doit la notion de «labeur du cœur» et — comme tous les mystiques nestoriens — l'importance qu'il donne à cet organe en tant que point d'impact de l'opération perceptible de la grâce. Il lui a emprunté aussi l'analyse du sens religieux des variations qui surviennent dans l'itinéraire spirituel, le symbole mystique du feu — plus que celui de la lumière —, l'accent mis sur l'importance de la prière continuelle, ses descriptions de l'humilité véritable et de la compassion enflammée envers tous les hommes sans distinguer les justes des pécheurs, l'appel à l'introspection pour connaître son degré d'avancement spirituel, l'affirmation qu'il n'y a pas de perfection sans expérience mystique, etc ...

À Jean le Solitaire, Isaac a pris la structuration générale de sa doctrine basée sur les trois conduites.

Ses emprunts au Pseudo-Denys touchent à des sujets moins essentiels (considération sur l'inadéquation du langage par rapport à l'expérience spirituelle, classification des chœurs angéliques), ou bien, s'ils sont faits matériellement à Denys, ne paraissent pas avoir été vraiment assimilés (nuée, inconnaisance, silence divin).

Comme chez Simon de Taibouthéh, l'utilisation réfléchie et simultanée des données reçues d'Évagre et de Jean le Solitaire entraîne une ébauche de synthèse entre ces éléments, synthèse qui n'est pas encore clairement explicitée.

Isaac paraît avoir écrit en s'appuyant sur une expérience mystique réelle. A. J. Wensinck³¹ a relevé quelques passages dans lesquels Isaac fait allusion à sa propre expérience. Il pourra être intéressant d'en reproduire ici l'un ou l'autre, qui trouvent leurs correspondants chez Jean de Dalyatha. Isaac écrit, par exemple: «Mes bien-aimés, parce que je suis devenu insensé, je ne peux supporter de garder le silence à propos du mystère: je suis fou pour le bien de mes frères. Et c'est cela, l'amour vrai: de ne pouvoir, pour ce qui concerne l'amour, rester loin de ceux qui aiment. Souvent, lorsque j'écrivais ces choses, mes doigts restaient immobiles sur la feuille, incapables de soutenir la douceur qui fondait sur le cœur et faisait taire les sens ...»³² À comparer avec ce passage de Jean de Dalyatha dans lequel il est aussi question d'une double «folie»: celle que provoque l'expérience de Dieu, et celle qui voudrait

décrire celle-ci: «Je vais briser ma plume parce qu'elle ne peut dépeindre des beautés merveilleuses ... Ne me blâme pas de ce qu'ici la folie m'a saisi sous le coup de la ferveur du Vin qui réjouit tout, et de ce que j'ai oublié ce qui est mien. Tout esprit abondant en paroles est, lorsqu'il entre en ce lieu, baillonné par le silence ...»³³; et celui-ci: «La plume brûle de la violence de ton feu, ô Jésus! Ma main s'est arrêtée d'écrire et mes yeux ont été incendiés par les rayons de ta beauté ...»³⁴

D'Isaac, citons ce passage où il rapporte ce qui arrive souvent à «un Frère» — qui pourrait être lui-même —: «Fréquemment, les jours considérés comme de détente, lorsqu'il entre et sort (chez les autres Frères), la grâce le visite soudainement, par des pleurs sans mesure, ou par l'acuité de la souffrance qui s'avive dans le cœur, ou bien par une certaine joie dont on ne connaît pas la cause, ou encore par une douceur qui le fait se mettre à genoux»³⁵. Jean de Dalyatha, lui aussi, rapporte quelque chose d'analogue, d'après les paroles d'un «homme véridique»: «Comme je cheminai en compagnie d'amis, l' Aimé vint à ma rencontre et m'emmena. Il marcha un peu en avant de moi, tandis que je le suivais de près. Puis il tourna vers moi son visage et ma connaissance fut captivée ..., et les amis furent effacés de mon cœur»³⁶.

L'expérience spirituelle d'Isaac lui a inspiré des expressions remarquables, en particulier au sujet du sens profond de l'ascèse chrétienne. Par exemple celles-ci, extraites de l'*Homélie XLIII* du *De perfectione religiosa*: «La crainte est le bâton paternel qui nous

guide jusqu'à l'Éden spirituel»³⁷; et: «La pénitence est la porte de la miséricorde»³⁸. Ou encore, parlant de la vision de la gloire de la nature divine: «Lorsque Notre-Seigneur veut nous faire entrer dans les mystères spirituels, il ouvre dans notre pensée l'océan de la foi»³⁹.

Ce dernier passage contient la notion, chère à Jean de Dalyatha⁴⁰, de la vision de la gloire de la nature divine. Le mot «gloire» a-t-il ici un sens aussi technique que chez ce dernier? Le texte d'Isaac distingue deux visions pour lesquelles nous possédons «deux yeux psychiques» — qui sont ceux de la foi: d'un de ces yeux, nous contemplons «le mystère de la gloire de Dieu cachée dans les natures (créées), ainsi que sa puissance, sa sagesse, le soin constant qu'il prend de nous ..., et, du même œil aussi, les cohortes spirituelles, nos compagnes; de l'autre œil, nous voyons la gloire de sa Nature sainte»⁴¹. On aura reconnu dans ce texte les diverses contemplations d'Évagre, depuis celle de la gloire de Dieu dans les natures (= contemplation des corporels) jusqu'à celle de la gloire de la Nature sainte de Dieu (= contemplation de la sainte Trinité). Mais justement, l'emploi du terme «gloire» dans la contemplation des corporels comme dans celle de la sainte Trinité, paraît affaiblir la portée technique que pourrait avoir l'expression «la gloire de sa Nature» appliquée à la vision de Dieu en lui-même⁴².

Avec Isaac de Ninive, on atteint la région des grands sommets de la mystique nestorienne, témoin le grand cas qu'ont fait de lui les Byzantins, par exemple⁴³.

E. Henanisho' de Beit Qôqa

D'un autre auteur spirituel nestorien du VII^e siècle, *Henanisho'*, supérieur du couvent de *Beit Qôqa* en Adiabène⁴⁴, il ne nous reste qu'une lettre — encore inédite — dans le ms N.-D. des Semences 237⁴⁵.

Dans cet écrit qui, d'un ton simple et profond, prêche la solitude et le détachement, on peut relever les points suivants.

Une division tripartite de l'homme en corps, âme et esprit (*rûḥâ*): ces trois éléments doivent être en paix entre eux à l'image des trois Hypostases de la Trinité qui habite dans l'homme⁴⁶.

La «connaissance spirituelle» progresse selon le degré de la justice et de la sainteté du moine.

La recommandation d'une prière courte à répéter sans cesse: «Dieu, rends-moi digne de porter le deuil dans mon cœur»⁴⁷.

Quelques expressions intéressantes, comme celle-ci: «La solitude (*lhûḏâyûtâ*) nous associe à l'intelligence divine (*lmad'â dalâḥâ*); elle nous approche, en peu de temps et sans retard, de la limpidité de la pensée (*lšapûtâ dré'yânâ*)».

Reproduisons aussi cette profession de foi en la valeur éminente de la vie solitaire: «Tous les prodiges et tous les miracles opérés dans le monde entier ne sont pas comparables au fait que l'homme demeure dans la solitude avec une conscience lucide⁴⁸. Aime l'inaction (*béṭlânâ*) dans la solitude plus que de rassasier les affamés du monde entier et de convertir des peuples nombreux de l'erreur à l'adoration de Dieu»⁴⁹.

F. *Jean Bar Penkayé*

Jean Bar Penkayé, enfin, n'est pas à proprement parler un auteur mystique, mais plutôt un moine érudit s'intéressant à divers domaines des sciences religieuses, et en particulier à l'histoire dont il tire des conclusions morales, comme dans son livre du *Resh Mellé*⁵⁰. Il lui arrive de parler de théologie mystique: ainsi dans le *Livre du Commerçant* dont il reste deux *Centuries*⁵¹. Mais il le fait alors de manière abstraite, en suivant de près Évagre, comme un savant plus que comme un «spirituel» qui fait part de son expérience. Cependant, du point de vue doctrinal, ses *Centuries* du *Livre du Commerçant* pourraient mériter une étude détaillée qui reste à faire.

2. Au huitième siècle

Le VII^e siècle a commencé à synthétiser les bases théoriques de l'expérience spirituelle vécue par les moines nestoriens, à partir des éléments fournis principalement par le Pseudo-Macaire, Jean le Solitaire, et, de plus en plus, Évagre. Le VIII^e siècle va donner son visage définitif⁵² à la théologie mystique nestorienne. Plusieurs auteurs — d'inégale importance, vu en particulier le peu qu'il nous reste des écrits de certains d'entre eux — jalonnent cette période: Abraham Bar Dashandad, Jean de Dalyatha, Joseph Hazzaya, Nestorius de Nouhadra, Berikhisho'.

A. Abraham Bar Dashandad

*Abraham Bar Dashandad*⁵³ est le plus ancien de ces auteurs, puisqu'il fut à l'école de Bashosh le professeur des futurs patriarches Timothée I (consacré en 780) et Isho' Bar Noun (qui succéda à celui-ci en 823). Sa production littéraire est donc à situer dans la première moitié du VIII^e siècle.

Il ne reste de lui, semble-t-il, qu'une lettre adressée à son frère après que celui-ci eut quitté la vie monastique commune pour la solitude. Cette lettre a été publiée par A. Mingana, avec quelques conseils spirituels qui la suivent⁵⁴. Ni la *Lettre* ni les *Conseils* ne présentent d'intérêt particulier du point de vue de la théologie mystique. De la *Lettre*, citons cependant ces quelques belles sentences: «Si tu aimes le Christ de tout ton cœur, tu dois devenir comme un feu duquel rien ne s'approche qu'il ne l'embrase»⁵⁵; et: «Que ta veille soit avec mesure, ton jeûne avec retenue; mais que la ferveur de ton amour soit sans limites»⁵⁶; et encore, sur le souvenir continuél de Dieu: «Que le souvenir de ton Seigneur soit plus constant dans ta pensée que la respiration (dans ton corps)»⁵⁷.

Signalons enfin, après A. Mingana⁵⁸, un passage emprunté textuellement — en l'abrégeant toutefois quelque peu — à Simon de Taibouthéh: «Malheur à celui qui ne pleure pas ici-bas sur sa vie et ne nettoie pas les taches dont il est affecté, car, là-bas, il les nettoiera malgré lui dans des flots de feu»⁵⁹.

B. *Jean de Dalyatha*

De *Jean de Dalyatha* nous parlerons peu maintenant. Nous l'avons souvent cité, et le lecteur aura pu se faire une idée du grand intérêt qu'il présente, tant par son enseignement mystique que par la marque d'une expérience spirituelle profonde qui se retrouve pratiquement dans tout ce qu'il a écrit. Il passa la majeure partie de sa vie en ermite, dans la montagne de Dalyatha (à localiser dans le sud-est de la Turquie actuelle), durant la première moitié du VIII^e siècle, et les fruits de sa vie solitaire furent pour nous des «homélies» (plus exactement de courts traités), une collection de lettres et une centurie et demie, plus cinq sentences d'une autre centurie⁶⁰. C'est, semble-t-il, après sa mort que ses écrits furent condamnés lors du synode réuni en 786/787 par le patriarche Timothée I⁶¹, en même temps que ceux de Joseph Hazzaya et d'un certain Jean d'Apamée.

On aura pu remarquer, au cours de notre étude, les particularités importantes de son enseignement spirituel par rapport à ceux de ses devanciers et contemporains. On aura noté en particulier son insistance sur des points essentiels de la théologie mystique, — laissant de côté tel ou tel autre point qui lui a justement paru secondaire ou artificiel⁶², — ainsi que sa liberté par rapport à l'intellectualisme d'Évagre — liberté qui lui a permis de garder intacts et de synthétiser dans son enseignement les apports profonds et originaux des doctrines de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys. On aura pu également constater (dans la ligne du Pseudo-Macaire) la

puissance et la beauté de l'expression de son expérience spirituelle.

C. Joseph Ḥazzaya

Revenons aussi quelque peu sur *Joseph Ḥazzaya* dont nous avons également beaucoup parlé. Il est par excellence le théoricien de la mystique nestorienne que semblent avoir répété, ainsi que nous allons le voir, plusieurs de ses contemporains eux-mêmes, et à la doctrine duquel les générations monastiques nestoriennees suivantes paraissent n'avoir rien ajouté⁶³.

Sur la vie de Joseph Ḥazzaya, sur ses écrits et sur sa doctrine, je me permets de renvoyer à mon article *Joseph Ḥazzaya* dans le *Dictionnaire de Spiritualité*⁶⁴. Né entre 710 et 713, dans la religion mazdéenne, il se fit moine peu après sa conversion au christianisme, alors qu'il était «encore jeune», nous dit Isho'denah de Basrah⁶⁵. Alternativement — à deux reprises — ermite et supérieur de couvent, son activité littéraire fut considérable⁶⁶. Il est possible qu'il ait été encore vivant au moment de sa condamnation par le synode de Timothée I (en 786/787), après avoir dû quitter le couvent dont il était supérieur⁶⁷.

J'ai présenté plus haut un résumé de sa doctrine⁶⁸ qu'il a voulue intellectuellement très structurée, en y synthétisant le plus clairement possible des éléments reçus principalement d'Évagre et de Jean le Solitaire. À Évagre, il a emprunté toutes les contemplations, la notion de lumière sans forme, celle d'intellect pur, de prière spirituelle, d'un au-delà de

la prière, la division anthropologique tripartite — avec le vocabulaire même d'Évagre, — des éléments de cosmologie, le symbole des trois autels et l'allégorisme mystique des étapes de l'Exode et de la conquête de la Terre promise, etc ... De Jean le Solitaire, il a retenu tout particulièrement la division de la vie spirituelle en trois degrés, ainsi que la distinction entre la Pureté et la Limpidité éléments dont il a, plus que tout autre, considérablement modifié le sens fondamental pour leur permettre de s'harmoniser avec la hiérarchie des contemplations évagriennes.

Cette synthèse théorique se greffe, au plan de la pratique spirituelle et à celui de l'expression symbolique de l'expérience mystique, sur tout l'apport du Pseudo-Macaire dont on reconnaît l'influence dans l'importance donnée par Joseph au cœur et à la recherche de Dieu à l'intérieur de celui-ci, ainsi qu'à la prière continuelle, dans ses analyses de l'humilité spirituelle et de la charité totale du cœur, dans son emploi des symboles du feu et de la lumière (associée chez Joseph à la notion évagrienne de lumière sans forme), dans l'attention portée sur l'action de l'Esprit dans l'âme, dans l'affirmation que l'expérience de celle-ci est partie intégrante de la perfection chrétienne⁶⁹.

Joseph Hazzaya n'est pas qu'un théoricien. Il lui arrive de faire allusion dans ses écrits à sa propre expérience, à l'appui de ce qu'il affirme. Il est souvent, par ailleurs, l'auteur inspiré d'expressions remarquables. Témoins ces quelques exemples glanés dans ses *Centuries*:

«Comme une source qui jaillit et arrose une terre assoiffée et qui l'enivre, ainsi l'esprit qui a reçu le Paraclet arrose de ses eaux jaillissantes les âmes de ceux qui sont assoiffés de la connaissance de Dieu. Et plus il abreuve, plus sa connaissance abonde»⁷⁰.

«La lumière qui est vue par l'esprit au moment de la prière et qui ressemble à la couleur du ciel est la salutation de Notre-Seigneur qui souffle sur ses disciples en leur disant : 'Recevez le Saint Esprit'»⁷¹.

«Une même porte est celle du ciel et celle de notre cœur. Si donc nous ouvrons notre cœur par la garde des commandements, celle du ciel nous sera ouverte, car Celui qui demeure dans le cœur est Celui-là même qui habite dans le ciel»⁷².

«Endurcis ton cœur vis-à-vis des passions pour qu'il soit attendri vis-à-vis de la grâce»⁷³.

Et encore cette belle sentence sur le bénéfice le plus profond de la prière de demande : «De même que l'archer qui a envoyé une flèche, même s'il ne voit pas si elle a atteint sa prise, ressent que sa main se repose : ainsi le gnostique sent dans sa prière, qu'elle soit reçue ou non, que son âme se repose et est remplie de joie»⁷⁴.

D. Nestorius de Nouhadra

La doctrine de Joseph Hazzaya s'est vite répandue dans certains milieux monastiques nestoriens et a été reprise par plusieurs de ses contemporains. Par exemple, par *Nestorius*, qui devint plus tard évêque de *Nouhadra*.

De cet auteur, nous savons seulement qu'il fut moine au couvent de Mar Youzadaq — ce couvent

dans lequel Jean de Dalyatha prit l'habit monastique⁷⁵ —, qu'il a écrit une vie de Joseph Hazzaya⁷⁶ — ce qui indique à la fois son admiration pour celui-ci et le fait qu'il devait être sensiblement plus jeune que lui —, et enfin qu'il dut se soumettre à une abjuration des erreurs messaliennes avant d'être sacré évêque, en 790, par Timothée I. On trouvera plus haut⁷⁷ une partie du texte de cette abjuration qui est, implicitement, un désaveu de ce qui fait le fond de l'enseignement de Joseph Hazzaya lui-même et de Jean de Dalyatha, condamnés trois ans auparavant.

Le ms N.-D. des Semences 237 contient des extraits d'une longue lettre de ce Nestorius, *Sur la manière dont commence à se mouvoir la grâce divine*⁷⁸ — lettre qui doit dater d'avant son abjuration et qui mérite de retenir notre attention. Cet écrit étant encore inédit, je vais en présenter ici une brève analyse, en relevant les points qui me paraissent les plus importants.

La première manifestation du mouvement de la grâce est que les «semences naturelles» (tendances au bien déposées dans l'être de l'homme au moment de sa création), animées par l'Ange gardien⁷⁹, deviennent incandescentes et, de leur feu, purifient le cœur. L'auteur cite à ce sujet saint Jean Chrysostome: «Lorsque Dieu créa Adam, il mit dans son cœur une braise de feu, afin qu'à ses rayons il soit conduit vers les choses à venir par l'opération de l'Esprit-Saint. Mais après la transgression, les rayons de cette braise se sont éteints, et elle n'a pas manifesté son opération durant toutes les généra-

tions qui ont précédé la venue du Christ»⁸⁰. Le feu de cette braise est «celui dont Notre-Seigneur a dit: «Je suis venu jeter le feu sur la terre et que désirerais-je, sinon de le voir s'enflammer?», et il est (maintenant) caché dans tous les fils du mystère du baptême, comme le feu l'est dans toutes les natures de la création»⁸¹. Il est aussi «la levure que prit l'âme bénie et qu'elle enfouit dans les trois parties (qui la constituent)»⁸². À l'action de ce feu est associée «la suave opération du souffle»; et cette action est également douce au palais du moine⁸³ comme un rayon de miel, et elle parfume même ses vêtements extérieurs⁸⁴.

Mais ici le diable peut tromper le moine en le faisant s'adonner avec excès, sous le coup de la ferveur, à des œuvres qui ruinent sa santé, de sorte qu'il abandonne les conduites de l'âme pour s'occuper de la santé du corps⁸⁵. De même, les démons produisent parfois en lui un feu de leur cru; la manière de reconnaître celui-ci est de remarquer où il commence à brûler et quels en sont les résultats: si c'est du côté des membres inférieurs⁸⁶ et si ce feu rend insensés les sens extérieurs, il vient du démon de la luxure; car «le feu de la maison du Seigneur, lui, commence dans la région du cœur ... et pacifie doucement le moine dans toutes ses manières d'être»⁸⁷.

C'est avec ce feu que commence «la conduite spirituelle dans laquelle sont parfaits les dons de la grâce. Alors l'intellect vole par tous les cercles de la connaissance, jusqu'à ce qu'il se repose dans le port auquel parviennent les moines fervents»⁸⁸.

Vient ensuite dans le manuscrit un autre extrait de la lettre de Nestorius⁸⁹, traitant de la «vision spirituelle», puis de la «prière spirituelle». Commençons ici par la deuxième partie de ce second extrait, sur la prière spirituelle, en réservant pour la fin de notre analyse le passage sur la vision spirituelle, sur lequel nous nous étendrons davantage, vu l'intérêt particulier qu'il présente comme témoin de la division qui régnait au VIII^e siècle chez les théologiens nestoriens au sujet du problème de la vision de Dieu.

Nestorius met en garde le moine contre les substituts diaboliques de la prière spirituelle, en particulier contre un disque de feu⁹⁰ qui apparaît devant l'intellect au moment de la prière et qui est accompagné de voix délectables perçues par les sens extérieurs⁹¹: «Laisse-les à leur lieu extérieur⁹² et entre à l'intérieur de toi-même pour y étreindre avec dilection ce qui est tien»⁹³. Les démons peignent aussi dans la pensée de fausses images «substantielles» (*qnûmâyâtâ*) et «idolâtres» (*ptakrâyâtâ*)⁹⁴: «Pour toi, occupe-toi de cette lumière simple (qui apparaît en toi)»⁹⁵. Dans cette lumière simple, cependant, une étoile se lève parfois et resplendit, puis s'y cache et disparaît: c'est le mystère du Monde nouveau⁹⁶; la lumière est alors couleur de ciel et elle est celle de la nature de l'âme (purifiée)⁹⁷, tandis qu'au «firmament du cœur»⁹⁸ — également de la couleur du ciel — les intellections de la contemplation incorporelle sont fixées comme des étoiles⁹⁹. Mais quand la lumière a la couleur du cristal, la lumière même de la sainte Trinité brille aussi sur elle, et la lumière de l'âme projette des rayons de feu qui sont les murmures par lesquels l'âme glorifie Dieu avec les anges¹⁰⁰.

Comme on aura pu le voir d'après les références citées dans les notes, tous les éléments de ce passage de la *Lettre* de Nestorius se trouvent chez Joseph Hazzaya ou Jean de Dalyatha.

Venons-en maintenant au passage qui précède celui consacré à la prière spirituelle. En voici la traduction littérale¹⁰¹ :

«Beaucoup se sont enorgueillis et ont péri: je parle de ceux qui se sont enflés d'une pensée vide et se sont appuyés sur les seules œuvres corporelles, méprisant les conduites spirituelles parce que le démon de la vaine gloire ne les a pas laissés soumettre leurs conceptions au joug d'un guide qui leur aurait enseigné l'art spirituel qui réjouit le cœur des fervents par la vision spirituelle, vision dont ils se sont volontairement privés. Et du fait qu'ils n'ont pas compris ce qu'est le but de la conduite spirituelle, ils ont nié l'existence même de toute vision spirituelle, et ils font preuve d'une haine totale envers ceux qui la recherchent, les présentant comme des gens sujets à l'illusion et aux hallucinations. Ils disent devant leurs disciples: «Si elle existait, ou si ce don avait été un jour fait à quelqu'un, elle nous aurait été donnée à nous, à cause de nos œuvres!»

«Il faut s'éloigner du commerce de ces gens-là comme d'un poison mortel, car ils n'ont pas ajouté foi à l'enseignement béni de l'Évangile qui dit: «Bienheureux ceux qui sont purs dans leur cœur, car ils verront Dieu». Les voilà, ces sages, qui disent avec colère et sans savoir de quoi ils parlent: «Comment donc la Nature divine serait-elle vue?» (Certes) un voile la cache au croyant; aussi ne

disons-nous pas que c'est la Nature qui est vue, mais la gloire de sa grandeur.»

«J'ai osé écrire ces choses parce que je sais que des loups se trouvent parmi les brebis. Écarte-toi des gens de cette espèce, pour que ta lampe lumineuse ne s'éteigne pas au souffle des flèches empoisonnées que leurs paroles lancent avec violence. Voici que l'Apôtre (nous) avertit à ce sujet: «N'éteignez pas l'Esprit!» Garde-toi donc de la haine qui est chez eux, comme d'une lèpre corruptrice, et choisis de rester dans le calme lorsque tu les rencontres, fixant en ton âme l'amour envers eux en tant qu'êtres faits à l'image de Dieu, tout en haïssant leurs œuvres.»

On aimerait être mieux renseigné sur les circonstances qui amenèrent Nestorius à changer de camp lorsqu'il fut question de le nommer évêque de Nouhadra et à se désolidariser de la doctrine de Joseph Hazzaya (et de celle de Jean de Dalyatha) dont il s'était fait dans cette lettre l'ardent défenseur. S'est-il intérieurement accomodé de cette abjuration par une restriction mentale? Quand il accepta de déclarer que «la divinité du Fils unique ne peut être vue, même de son humanité»¹⁰² pensait-il que la nature de la divinité, certes, est invisible à toute humanité, mais pas la gloire de cette nature? C'est ce que n'avait pas cessé de préciser Jean de Dalyatha¹⁰³, sans que cela l'ait empêché d'être condamné trois ans plus tôt pour avoir prétendu que la divinité est visible¹⁰⁴.

Il est en tout cas remarquable que, parmi tous les textes des mystiques nestoriens auxquels nous nous sommes référés — autres que ceux de Jean de

Dalyatha —, Nestorius soit le seul à exprimer nettement la différence entre nature et gloire pour éclaircir le problème de la vision de Dieu. L'a-t-il prise dans les écrits de Jean de Dalyatha? Ce n'est pas impossible, Nestorius paraissant être plus jeune que celui-ci d'un quart de siècle environ et devant, comme nous incitent à le croire certains autres rapprochements indiqués ci-dessus, avoir connu la doctrine de Jean¹⁰⁵.

E. Berikhisho'

De la fin du VIII^e siècle nous a été conservé un ouvrage en sept traités sur la vie monastique de *Berikhisho'*¹⁰⁶, du couvent de Kammoul¹⁰⁷. Dans son article sur les écrivains mystiques nestoriens du VI^e au VIII^e siècle, A. Rücker a donné une analyse de la doctrine de Berikhisho'¹⁰⁸, d'après un manuscrit lui appartenant et qu'il pense être une copie du codex 214 de la bibliothèque du Collège d'Urmia¹⁰⁹.

On voit d'après cette analyse que la théologie mystique de Berikhisho' est étroitement apparentée à celle de Joseph Hazzaya. Comme chez celui-ci, la vie spirituelle est présentée dans le cadre des trois degrés hérités de Jean le Solitaire: le degré corporel est celui de la purification des passions du corps; le degré psychique est celui de la purification des mouvements de l'âme et aboutit au retour à la Pureté de l'état naturel primitif, accompagné des contemplations «de tout ce qui est sur la terre, dans le ciel et dans la profondeur» (c'est la contemplation mystique des réalités corporelles). Formant une transition entre ce dernier degré et celui de la

spiritualité ou de la perfection, il y a l'état de Limpidité, dans lequel l'âme est vue d'elle-même ressemblante au soleil ou à la lune, ou encore teintée des couleurs du saphir ou du ciel. Enfin, dans le degré de la spiritualité, apparaît la lumière de la sainte Trinité, tandis que l'âme est revêtue de la ressemblance du cristal; là, le moine a la vision «des anges, de la Trinité, du Jugement et de la Providence», et dans cette vision qu'à l'intellect limpide, a lieu l'union parfaite avec le Christ, de sorte que «Dieu devient homme et l'homme devient Dieu».

Dans la mesure où on peut en juger par les quelques brefs extraits traduits par A. Rücker, on pourra noter quelques divergences de détail avec Joseph Hazzaya. Tout d'abord, la notion technique de Pureté semble être réservée par Berikhisho' au degré psychique (elle paraît correspondre à ce que Joseph appelle la «Limpidité partielle»¹¹⁰). De même, les visions de l'âme par elle-même comme le soleil ou la lune, et comme la couleur du saphir et du ciel — associées par Berikhisho' —, correspondent à des degrés distincts chez Joseph Hazzaya¹¹¹. Mais sur ce point comme sur le précédent, Joseph n'est pas toujours très clair dans ses exposés.

Par contre, la notion de la Limpidité (= la Limpidité totale chez Joseph) comme intermédiaire entre la psychicité et la spiritualité est caractéristique de l'analyse présentée par Joseph Hazzaya.

Nous sommes peu renseignés sur les dates exactes de la vie de Berikhisho'¹¹². S'il est plus jeune que Joseph Hazzaya, c'est très vraisemblablement à lui qu'il doit sa doctrine, comme son contemporain

Nestorius de Nouhadra. Il semble que Joseph ait eu un grand rayonnement de son vivant même; ce qu'explique, outre son génie personnel, le fait qu'il a beaucoup écrit et, qu'ayant été à plusieurs reprises dans le cours de sa vie supérieur de couvent, les contacts avec lui et l'expansion de ses écrits ont été rendus par là relativement faciles.

Jean de Dalyatha, par contre, paraît être resté en dehors du courant de cette théologie mystique théorique: solitaire jusque vers la fin de sa vie, ses propres écrits ont pu se répandre — et être lus par un Nestorius de Nouhadra, par exemple —, sans que lui-même ait ressenti le besoin ou le goût de lire ceux de ses contemporains. Il semble que Jean n'était pas un homme d'études ni même de lectures abondantes; les citations des Pères eux-mêmes sont chez lui très rares, et le bagage intellectuel qu'il emporta avec lui quand il s'établit dans la solitude semble avoir consisté surtout en quelques intuitions portant sur l'essentiel de l'enseignement de ceux-ci et qui, avec quelques réminiscences plus précises de certains passages de leurs ouvrages, lui servirent à conceptualiser les éléments de sa propre expérience spirituelle.

Pour clôre cet exposé des doctrines mystiques nestoriennes du VIII^e siècle, il ne sera pas inutile de rapporter ici plusieurs citations que fait Jean de Dalyatha de déclarations qu'il dit avoir entendues de la bouche d'«anciens» avancés dans la vie spirituelle.

Toute la première partie de l'homélie *Sur les dons de l'Esprit* est faite de telles déclarations que Jean dit avoir «entendues» de personnes qui jouirent de ces dons¹¹³. C'est leurs paroles, dit-il au début de l'homélie en question, qu'il va rapporter, car lui-même, du fait de sa paresse, n'a pas fait l'expérience de cela¹¹⁴. Comme il est possible que Jean ait inclu en fait, parmi ces citations des choses qu'il aurait pu avoir lues et qui pourraient remonter au-delà du VIII^e siècle, je me bornerai à reproduire ici quelques sentences qu'il dit clairement avoir lui-même entendues.

1) «Un autre ancien m'a dit: «De nombreux jours durant, l'usage de la nourriture est pour moi quelque chose de superflu; la vision de la beauté de mon Seigneur comble mes besoins et écarte de ma pensée cette préoccupation». Le même m'a dit encore: «L'amour du Christ, mon Seigneur, m'a rendu étranger aux humains et aux choses humaines».»¹¹⁵

Un peu plus loin, Jean cite abondamment des déclarations d'un autre moine, en introduisant simplement leur ensemble par «Un autre ancien a dit». Mais, vers la fin de cette section, il écrit: «Je lui demandai ... et il me répondit ...»¹¹⁶ Voici quelques paroles de cet ancien qui paraissent donc avoir été communiquées directement à Jean de Dalyatha.

2) «Je connais Dieu dès avant que les mondes soient, car sa connaissance qui a amené ceux-ci à l'existence a brillé dans ma pensée, et elle a précédé la connaissance que j'ai de toute existence créée»¹¹⁷.

3) «Le mystère de l'unité du Christ Notre-Seigneur est éternel et sans commencement; c'est pourquoi son humanité elle-même est dans la connaissance essentielle»¹¹⁸.

4) «Avant que je me connaisse moi-même, je connais le Christ: la connaissance de ce qui le concerne a précédé en moi la connaissance de mon être, du fait que Son Esprit m'a uni (à lui)»¹¹⁹.

5) «Je connais Dieu comme étant mon Père: en effet, Il m'a engendré avant les mondes, et Il doit m'engendrer à la ressemblance de son Fils»¹²⁰.

6) «Tu remarqueras ceci à propos de tous les dons, qu'ils soient corporels ou spirituels: celui qui soulage un autre dans son affliction, la Vie se mêle à ses propres afflictions; mais celui dont le repos n'est que pour lui-même, sa quiétude elle-même lui est un fardeau»¹²¹.

7) Puis, à la suite d'une déclaration du même ancien sur les anges, Jean écrit: «Je lui demandais: 'Comment leur nature se fait-elle voir à toi?' Il me répondit: 'Comme les choses corporelles (*gšîmê*) aux yeux du corps, et même mieux que les corps (*gûšmê*) sont vus des yeux'»¹²².

L'intérêt de plusieurs de ces citations est évident et il est clair que Jean de Dalyatha en reprend le contenu à son compte. De plus, elles ont été très certainement revues et exprimées à sa manière à lui. Certaines évoquent par ailleurs des griefs relevés par le synode de Timothée, comme la génération de l'âme (ou au moins de l'intellect) avant la création des mondes, ou la vue des anges spirituels semblable

à celle des yeux du corps¹²³. L'attribution de ces paroles à «un ancien» est-elle une fiction inspirée à Jean par son humilité, et l'ancien en question n'est-il autre que lui-même? On ne trouve pas ailleurs chez lui, même dans ses *Centuries*¹²⁴, de passages aussi tranchés ou aussi nettement métaphysiques que certaines de ces sentences — qui sont bien, cependant, dans la ligne de sa pensée et qui, malgré leur caractère paradoxal, peuvent être parfaitement recevables¹²⁵.

Appendice I

Compte rendu

du Synode Syro-Oriental de 786/787

(Traduction de la version arabe¹).

»1. Le catholicos Timothée excommunia Jean dit «de Dalyatha», Jean d'Apamée et Joseph dans un synode de Pères. Lorsque ceux-ci furent réunis, il les entretint de la situation particulière à leur temps et des ténèbres qui l'enveloppaient; au point, dit-il, que si ce n'était la miséricorde de Dieu, il arriverait aux hommes ce qui leur advint aux jours du déluge.

»2. Il rappela qu'un groupe de moines se paraient de l'habit des anges, mais trompaient le monde, et que par leur truchement se répandaient d'extraordinaires erreurs. Parmi ceux-ci, (il mentionna) Jean (de) Dalyatha qui suivit Sabellius et crut au sujet du Fils et de l'Esprit qu'ils sont des Puissances et non des Personnes, que le Verbe fut appelé Fils non pas parce qu'il est du Père, mais parce que c'est par lui que le Père a tout créé²; (lequel a dit aussi) que la créature voit son Créateur.

»3. Parmi ces (moines, il fit également mention) d'un certain Joseph dont voici quelques-unes des déclarations: «Si vous désirez recevoir le don de l'Esprit, ne vous attardez pas à la prière ou à l'office, mais fuyez plutôt vous cacher dans des lieux obscurs, de sorte que vous n'y entendiez pas même la

voix d'un oiseau». Ignorait-il que l'Esprit-Saint descendit sur les Apôtres sous la forme du feu et en plein jour?! Il a dit aussi ailleurs: «Lorsque quelqu'un a atteint la perfection, il n'a plus besoin de la prière, ni de la psalmodie, ni de la lecture, ni du travail (*at-ta'ab*)³, puisqu'il est devenu parfait». Il a déclaré encore qu'il est certain que le Corps et le Sang du Christ sont consacrés par l'Esprit⁴ moyennant la prière continuelle; et aussi que l'âme n'a pas été créée avec le corps, mais qu'elle était avant cela avec Dieu⁵. Au sujet de la divinité il a forgé le mensonge qui consiste à dire qu'elle est visible, alors que le Père a dit: «Personne ne me verra et restera en vie», et que le Fils a déclaré que lui seul a vu le Père, (lui) et l'Esprit selon ce qu'a dit Paul: «Aucun homme ne l'a vu en ce monde, et aucun homme ne peut le voir».

»4. Pour ces raisons ces Pères ont retranché du corps de l'Église (les personnes mentionnées plus haut) comme il avait été fait pour Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaire, Cyrille et Sévère, lesquels ne furent pas acceptés comme le furent Athanase, Basile, Grégoire, Diodore, Jean Chrysostome, Théodore et Nestorius. Ils condamnèrent les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine parce que ceux qui y participèrent se mirent d'accord pour dire des deux hypostases qu'elles étaient une.

»5. Les Pères, donc, qui s'étaient réunis avec Mar Timothée anathématisèrent quiconque dirait que l'humanité de Notre-Seigneur voit sa divinité, ou que la voit une créature quelle qu'elle soit. Ils affirmèrent que les âmes ne ressentent rien après

avoir quitté leurs corps jusqu'à ce qu'elles retournent à ceux-ci⁶, qu'aucune nature humaine n'a atteint la perfection en ce monde, sauf celle du Christ. Ils anathématisèrent quiconque lirait les livres du susdit Joseph, ainsi que ceux de Jean Dalyatha (sic) et de Jean d'Apamée; quiconque les admettrait dans la bibliothèque d'un couvent ou dans sa cellule serait excommunié.

»6. Ils décidèrent encore qu'on commence et termine la prière par le «Notre Père».»

Appendice II

Pagination des *Centuries* de Jean de Dalyatha et de Joseph Hazzaya, dans *Harvard syr. 30* et d'autres mss éventuellement utilisés.

Centurie 1.

Harv. 30, f. 31a, col. 1 : chapitre 1 - chapitre 4
col. 2 : ch. 5-11
f. 31b, col. 1 : ch. 11-16
col. 2 : ch. 16-23
f. 32a, col. 1 : ch. 24-29
col. 2 : ch. 29-33
f. 32b, col. 1 : ch. 33-36
col. 2 : ch. 36-42
f. 33a, col. 1 : ch. 42-44 (fin)

Centurie 2.

Harv. 30, f. 67b, col. 1 : ch. 1- 6
col. 2 : ch. 6- 12
f. 68a, col. 1 : ch. 12- 18
col. 2 : ch. 18- 22
f. 68b, col. 1 : ch. 22- 28
col. 2 : ch. 28- 37
f. 69a, col. 1 : ch. 37- 45
col. 2 : ch. 45- 49
f. 69b, col. 1 : ch. 49- 55
col. 2 : ch. 55- 63
Harv. 109 (les ch. 64-92 manquent dans Harv. 30),
ff. 100b-101a : ch. 63-68
f. 101b : ch. 69-80
ff. 101b-102a : ch. 80-97
Harv. 30, f. 70a, col. 1 : ch. 93-100
col. 2 : ch. 100-102

Centurie 3.

- Harv. 30, f. 70a, col. 2: ch. 1-4
 f. 70b, col. 1: ch. 4-12
 col. 2: ch. 12-21
 f. 71a, col. 1: ch. 21-29
 col. 2: ch. 29-38
 f. 71b, col. 1: ch. 38-44
 col. 2: ch. 44-54
 f. 72a, col. 1: ch. 54-61
 col. 2: ch. 61-68
 f. 72b, col. 1: ch. 68-75
 col. 2: ch. 75-83
 f. 73a, col. 1: ch. 83-90
 col. 2: ch. 90-99
 f. 73b, col. 1: ch. 99

Centurie 4.

- Harv. 30, f. 73b, col. 1: ch. 1-8
 col. 2: ch. 8-18
 f. 74a, col. 1: ch. 18-24 (= Sur l'observance du
 dimanche)
 col. 2: ch. 24-26 (*idem*, suite)
 f. 74b, col. 1: ch. 26-31 (*idem*, suite)
 col. 2: ch. 31 (*idem*, fin)
 ch. 32-37 (suite des chapitres ordi-
 naires)
 f. 75a, col. 1: ch. 37-44
 col. 2: ch. 44-51
 f. 75b, col. 1: ch. 51-56
 col. 2: ch. 56-61
 f. 76a, col. 1: ch. 61-67
 col. 2: ch. 67-74
 f. 76b, col. 1: ch. 74-82
 col. 2: ch. 82-86
 f. 77a, col. 1: ch. 86-95
 col. 2: ch. 95-100

Centurie 5.

Harv. 30, f. 77b, col. 1 : ch.	1-
col. 2 : ch.	7-19
f. 78a, col. 1 : ch.	19-26
col. 2 : ch.	26-32
f. 78b, col. 1 : ch.	33-40
col. 2 : ch.	41-47
f. 79a, col. 1 : ch.	47-51
col. 2 : ch.	51-57
f. 79b, col. 1 : ch.	57-64
col. 2 : ch.	64-66 (ou 65)
f. 80a, col. 1 : ch.	66 (ou 65) - 71 (ou 70)
col. 2 : ch.	71 (ou 70) - 75
f. 80b, col. 1 : ch.	75-81
col. 2 : ch.	82-89
f. 81a, col. 1 : ch.	89-95
col. 2 : ch.	95-106
f. 81b, col. 1 : ch.	106-110

Centurie 6.

Harv. 30, f. 81b, col. 1 : ch.	1- 4
col. 2 : ch.	4- 7 et 11-13
Cambridge 1999, f. 120a : ch.	8-10 (manquants dans Harv. 30)
Harv. 30, f. 82a col. 1 : ch.	13-17
col. 2 : ch.	17-24
f. 82b, col. 1 : ch.	24-35
col. 2 : ch.	35-44
f. 83a, col. 1 : ch.	44-52
col. 2 : ch.	52-60
f. 83b, col. 1 : ch.	60-66
col. 2 : ch.	66-72
f. 84a, col. 1 : ch.	72-80
col. 2 : ch.	80
f. 84b, col. 1 : ch.	80
col. 2 : ch.	80-82
f. 85a, col. 1 : ch.	82-90
col. 2 : ch.	90-92 et 98-100
Cambridge 1999, f. 126ab : ch.	93-97 (manquants dans Harv. 30)

Harv. 30, f. 85b, col. 1: ch. 100-103
col. 2: ch. 103-109
f. 86a, col. 1: ch. 109-110

Centurie 7.

Brit., Add. 14,729, f. 86b: ch. 1-4
f. 87a: ch. 4-5

Centurie 8.

Brit., Add. 14,729, f. 87a: ch. 1-4
f. 87b: ch. 4-9
f. 88a: ch. 9

NOTES

Avant-propos

¹ Sur Jean de Dalyatha, voir plus loin, pp. 214-215; et R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in: *Parole de l'Orient*, vol. VIII (1977-1978), pp. 87-116; et *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, in: *PO*, t. XXXIX, fasc. 3, n° 180 (1978), Introduction pp. 260-262. (Nous renverrons par la suite à cette édition des Lettres de Jean de Dalyatha par la simple indication «*La Collection*».) On trouvera à la fin de cette dernière publication, une bibliographie complémentaire.

² Sur Joseph Hazzaya, voir plus loin, pp. 215-217; et A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 3-24; et aussi R. BEULAY, art. *Joseph Hazzaya* in: *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1341-1349, ainsi que la bibliographie présentée à la fin de cet article.

³ Voir, par exemple, la doctrine de Joseph Bousnaya († 979) dans J.B. CHABOT, *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par Jean Bar-Kaldoun*, Paris 1900.

⁴ Dans l'article *Nestorienne*, (*La théologie de l'Église nestorienne*), in: *DTC*, t. XI, 1, col. 290.

⁵ L'influence doctrinale du dernier s'accroissant à partir du VII^e siècle.

⁶ Sur Jean le Solitaire, voir plus loin, pp. 95-99.

⁷ Sur Isaac de Ninive, voir plus loin, pp. 206-210.

⁸ Sur cet auteur, voir plus loin, pp. 199-201.

⁹ *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles*, in: *CSCO*, Louvain, vol. 200-201 (syr.: 86-87), 1960; vol. 214-215 (syr.: 90-91), 1961; vol. 252-253 (syr.: 110-111), 1965; vol. 254-255 (syr.: 112-113), 1965. Par la suite, nous renverrons à cet ouvrage par la simple mention «*DE HALLEUX*», suivie d'un chiffre romain (I = vol. 200-201; II = vol. 214-215; III = vol. 252-253; IV = vol. 254-255).

¹⁰ P. BEDJAN, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909. Cité dorénavant comme «*BEDJAN*».

¹¹ Sur Dadisho' de Qatar, voir plus loin, pp. 201-202.

¹² R. DRAGUET, *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe par Dadišo*

Qatraya (VII^e s.), in: CSCO, vol. 326-327 (syr. 144-145), Louvain 1972. Sigle dans les notes suivantes: «*Commentaire*».

¹³ A. MINGANA, *Early Christian Mystics* (*Woodbrooke Studies*, vol. VII), Cambridge 1934. Dans la suite, les renvois à ce volume porteront simplement la mention «MINGANA», suivie de la page.

¹⁴ Sur Simon de Taibouthéh, voir plus loin, pp. 202-206.

¹⁵ Seules les Lettres ont fait l'objet d'une édition critique (cf. R. BEULAY, *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, *op. cit.*) Pour les autres écrits, nous nous référerons à des manuscrits. La tradition manuscrite attribue souvent à Jean de Dalyatha huit *Centuries* (ou *Chapitres de Connaissance*). Parmi celles-ci, une centurie plus la moitié d'une autre (et quelques fragments d'une troisième centurie) sont de Jean de Dalyatha, les autres devant être attribuées à Joseph Hazzaya: voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?* in: *Parole de l'Orient*, vol. III, 1 (1972), pp. 5-44. Selon la numérotation que j'ai adoptée dans cet article, les *Centuries* I et IIa (et la *Centurie* VII très probablement) sont de Jean de Dalyatha; les *Centuries* IIb, III, IV, V, VI sont de Joseph Hazzaya. La *Centurie* VIII, de neuf sentences seulement, est en partie tirée de la *Centurie* III.

¹⁶ in: *Early Christian Mystics*; voir la note 13 ci-dessus.

¹⁷ Traduction de F. GRAFFIN: *La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, in: *L'Orient Syrien*, 23 (1961), pp. 317-352; 24 (1961), pp. 455-486; 25 (1962), pp. 77-102.

Cette lettre est en fait de Joseph Hazzaya: voir: P. HARB, *Faut-il restituer à Joseph Hazzâyâ la « Lettre sur les trois degrés de la vie monastique » attribuée à Philoxène de Mabboug?*, in: *Melto*, Kaslik, 4^e année, n° 2 (1968), pp. 13-36; et mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 16-17, note 27.

¹⁸ Voir plus haut, la note 15.

¹⁹ Inédit. Ms N.-D. des Semences 237, de la p. 2 du cahier 22 à la p. 8 du cahier 27.

²⁰ Voir R.M. TONNEAU, *Abraham de Natpar*, in: *L'Orient Syrien*, 4 (1957), pp. 337-350: «La doctrine (de la collection attribuée à Abraham) est assez primitive» (p. 342, note 1). On pourra s'en rendre compte en lisant les textes publiés dans le même article (pp. 342-350).

I. La fidélité à l'enseignement des Pères spirituels.

¹ Ainsi Jean de Dalyatha: «Mes Frères, acquérons l'amour et la patience, ainsi que l'humilité accompagnée de l'obéissance à nos Pères spirituels» (*Cent.* 2/41). Voir aussi JEAN DE DALYATHA, *Cent.* 2/19: et JOSEPH HAZZAYA, *Cent.* 3/21. Voir plus loin, pp. 232-235 la pagination des *Centuries*.

² Par exemple SIMON DE TAIBOUTHÉH, dans A. MINGANA, pp. 11, 20, 21, 34, 41, 42, 46, 48, 52, 54, 57, 58, 60, etc... de la traduction anglaise. (Dans mes références aux textes publiés par A. MINGANA dans *Woodbrooke Studies*, vol. VII, je ne mentionnerai la pagination du syriaque que quand la traduction n'est pas assez précise, ou chaque fois que le recours au texte original présente un intérêt particulier; sinon, la pagination indiquée renvoie à la traduction.) DADISHO' DE QATAR, *ibid.*, pp. 79, 82, 88, 98, 106, 107, 109, 118, 134, 138, etc... JOSEPH HAZZAYA, *ibid.*, pp. 150, 161, etc... ; *Cent.* 2/61, 5/27.28, 6/39.41.49.52, etc...; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 467 et 25, p. 99 (pour nous en tenir à ces seuls écrits). JEAN DE DALYATHA, *Lettre 51*, in: *La Collection*, p. 485, § 3; *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 298a; *Homélie 9*, *ibid.*, ff. 321b et 322a. (La numérotation des *Homélies* de Jean de Dalyatha correspond à celle qui est fournie dans *La Collection*, pp. 269-270.) Pour la mention fréquente des Pères (en général) chez SAHDONA, voir les index de l'édition de A. DE HALLEUX, à la rubrique «Pères».

³ Voir par exemple pour Dadisho' de Qatar: MINGANA, pp. 17, 107, 108, 111, 112 (les «Pères du désert»); pp. 86, 107, 111 (Antoine); pp. 107, 112 (Paul le Simple); p. 78 (Sisoès); et l'index II dans l'édition du *Commentaire* par R. DRAGUET, t. 145, pp. 250-252. Pour Sahdona: A. DE HALLEUX, III, p. 88 (Macaire le Grand); II, p. 60 (Isidore). Pour Joseph Hazzaya: MINGANA, p. 172 (Arsène). Pour Jean de Dalyatha: la *Lettre 32*, in: *La Collection*, p. 395, § 1 (Antoine); *Lettre 51*, *ibid.*, p. 485, § 4 (Pambo, Poemen); *Lettre 51*, *ibid.*, p. 487 § 5 (Théodore de Phermé, Macaire) ainsi que l'*Homélie 9*, Vat. syr. 124, f. 321a (Antoine); *Homélie 27*, Vat. syr. 124, f. 330b (Ammonius).

⁴ MINGANA, syr., p. 298, col. 1 et 2.

⁵ *Ibid.*, trad., pp. 41-42.

⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁷ *Ibid.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁹ Voir plus loin, pp. 100-101.

¹⁰ MINGANA, p. 150.

¹¹ *Ibid.*, p. 161.

¹² *Cent.* 2/61.

¹³ Voir plus loin, pp. 101, 109.

¹⁴ *Cent.* 5/28.

¹⁵ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 298a.

¹⁶ *Homélie 9*, *ibid.*, f. 322a.

¹⁷ L'influence de ces théologiens mystiques auxquels se réfèrent nos auteurs sera étudiée dans les chapitres II, III, IV et V de cet ouvrage.

¹⁸ Sahdona appelle les docteurs orthodoxes «nos Pères spirituels». Voir DE HALLEUX, II, p. 22, § 39.

¹⁹ MINGANA, p. 57.

²⁰ BEDJAN, p. 168. — Il est vrai que cette affirmation se trouve aussi chez Aphraate: voir *Démonstration IV*, 14,16 (*Aphraatis demonstrationes*, éd. J. PARISOT, in: *Patrologia Syriaca*, t. 1 (1894), col. 169, 173.

²¹ MINGANA, p. 79. Voir aussi *Commentaire*, t. 145, pp. 141 et 202.

²² Dans le chapitre 52 de la sixième Centurie dans lequel il dit: «Tu verras le resplendissement de la gloire de Notre-Seigneur, éclatante de la lumière sans forme que les saints Pères appellent «lieu au-dessus des deux connaissances qui sont situées au-dessus de la Pureté», il est possible qu'il se réfère à un passage d'Isaac de Ninive (BEDJAN, pp. 471-472) dans lequel se trouvent mentionnés «les deux degrés de révélations intelligibles qui viennent, dans l'ordre, après la Pureté» et auxquelles fait accéder l'émerveillement devant les œuvres de Dieu dans la nature.

²³ L'influence de la théologie dogmatique nestorienne sera le thème du sixième chapitre de cet ouvrage.

²⁴ Traduction de F. GRAFFIN, *art. cit.*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 467.

²⁵ Rappelons que par «mystique» nous entendons non pas

simplement ce qui indique, indirectement, chez un auteur une expérience personnelle d'union à Dieu, mais la description de cette expérience ou la réflexion dont elle fait l'objet.

²⁶ Voir plus haut la note 3 de la page 13.

²⁷ Isaïe de Scété (première moitié du V^e siècle) ou bien Isaïe de Gaza († 491); voir L. REGNAULT, art. *Isaïe de Scété*, in: *DS*, fasc. L, col. 2083-2095.

Auteur cité trois fois dans les textes de Simon de Taibouthéh publiés par A. MINGANA (voir l'index de cette publication); treize fois par Dadisho' de Qatar (*ibid.*, voir l'index), qui a fait par ailleurs un commentaire du «*Livre d'Abba Isaïe*»; et par Isaac de Ninive (BEDJAN, p. 532). On trouvera aussi de nombreuses réminiscences de l'Abbé Isaïe dans la *Règle des Frères commençants* attribuée à Jean de Dalyatha (*Lettre 18* de notre édition: *La Collection*, pp. 359-367).

L'Ascéticon syriaque de l'Abbé Isaïe a été publié par R. DRAGUET: *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, in: *CSCO*, vol. 289-290 et 293-294, Louvain 1968.

Notons parmi les points au sujet desquels les auteurs spirituels nestoriens mentionnés ici se réfèrent à l'Abbé Isaïe et qui ont un rapport avec différents sujets dont nous nous occuperons:

— L'abandon (de la part de la grâce) est fonction de la négligence; la grâce nous traite comme une éducatrice traite un enfant (Simon de Taibouthéh: MINGANA, p. 31).

— La prière continuelle et sans distractions, d'une part, et le rejet immédiat des pensées passionnelles et des provocations démoniaques, d'autre part, sont deux vertus qui ne sont plus des vertus (*lā myatrātā*) (Dasisho' de Qatar: MINGANA, syr., p. 216, 2; trad., p. 98).

— l'impassibilité ne souffre pas de combats, du fait qu'elle a reçu sa couronne et a été éloignée de toute préoccupation (Dadisho': MINGANA, p. 106).

— Le thème isaïen de ce qui est naturel à l'homme (la pratique du bien) et de ce qui lui est antinaturel (les passions), et du retour à l'état de l'intégrité naturelle.

Voir l'index de R. DRAGUET dans *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, in: *CSCO*, vol. 294, p. 496.

²⁸ Ermite du désert de Judée, mort après 430, dont il reste sept traités ascétiques. Voir *PG*, 65, col. 905-1140.

Cité par Simon de Taibouthéh (deux fois) et par Dadisho' (douze fois), dans les textes publiés par A. MINGANA (voir l'index de cette publication). Dadisho' le cite aussi 21 fois dans son *Commentaire* sur Isaïe.

Points à noter, parmi ceux au sujet desquels est cité cet auteur :

— L'esprit (*hawna*) n'est dans la paix que si le corps l'est aussi (Dadisho' : MINGANA, syr., p. 209, col. 1 ; trad., p. 88).

— L'œuvre pratiquée dans la solitude est celle que le Christ a commandée à son Église ; il faut chercher dans la solitude et la prière le Royaume de Dieu qui est à l'intérieur de nous (Dadisho' : MINGANA, p. 109).

— Lorsque l'esprit (*hawna*) a été fortifié dans le Seigneur par la puissance de la ferveur, il éloigne de l'âme les passions auxquelles elle était liée auparavant (Dadisho' : MINGANA, syr., p. 231, col. 2 ; trad., p. 118).

²⁹ Aphraate (milieu du IV^e siècle : ses *Démonstrations* ont été écrites de 336 à 345) n'est pas cité dans ce que j'ai pu lire des auteurs mystiques nestoriens.

³⁰ Saint Éphrem († 373) est cité par Dadisho' à propos de la nécessité d'avoir un directeur spirituel (MINGANA, p. 84) et à propos d'une interprétation allégorique du déluge (*Commentaire*, t. 145, p. 195) ; par Isaac (BEDJAN, p. 437) qui renvoie à lui pour la comparaison de l'âme avec un bateau prêt à prendre la mer ; par Sahdona (DE HALLEUX, II, p. 82, § 25) à propos du jeûne parfait qui consiste à se priver aussi de l'extériorisation des vices intérieurs.

³¹ Il est possible que certains éléments de la doctrine spirituelle des mystiques nestoriens des VII^e et VIII^e siècles remontent à Aphraate et à Éphrem, après avoir été plus élaborés par la suite. Par exemple la distinction entre le corps, l'âme et l'«esprit». Pour saint Éphrem, voir plus loin, pp. 26-29. Sur cette distinction chez Aphraate voir R. TREZOLI, *Âme et esprit chez Aphraate*, in : *Parole de l'Orient*, vol. III, 1 (1972), pp. 105-118 ; et ici-même, plus loin, p. 28.

³² Nous ne citerons également le *Livre des degrés* que sur l'un ou l'autre point où son influence pourrait avoir été directe.

Le *Livre des degrés* est un ouvrage anonyme écrit dans le cours du IV^e siècle. Il a été édité par M. KMOŠKO, *Liber graduum*, in: *Patrologia Syriaca*, pars I, t. 3, Paris 1926. On pourra consulter à son sujet A. GUILLAUMONT, art. *Liber graduum*, in: *DS*, fasc. IX (1976), col. 749-754.

II. L'influence d'Évagre

¹ Voir l'index de l'édition de R. DRAGUET, *op. cit.*, t. 145, p. 256.

² Dans la même édition de A. MINGANA.

³ Ajouter aux références de l'index de A. J. Wensinck (*Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923): «BEDJAN, p. 532».

⁴ Treize fois dans les écrits suivants: les extraits publiés par MINGANA (*op. cit.*); les deux *Lettres* se trouvant dans la collection de celles de Jean de Dalyatha (*La Collection, Lettres* 48 et 49, pp. 245-297); la *Lettre sur les trois degrés*; le *Memra sur la Nature de l'Essence*; les *Centuries* 3, 4, 5 et 6.

⁵ Je n'ai relevé chez lui qu'une fois la mention du nom d'Évagre (*Lettre 51bis*, in: *La Collection*, p. 485, § 2); mais les citations ou les réminiscences de textes d'Évagre sont assez nombreuses dans ses écrits.

⁶ Cf. le vocabulaire des contemplations: des natures (DE HALLEUX, IV, p. 94, § 4-5; p. 95, § 4-5; p. 95, § 6), du Jugement et de la Providence (*ibid.*, IV, p. 94, § 4), spirituelle (*ibid.*, IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6), de la Trinité (*ibid.*, IV, p. 95, § 6).

⁷ A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries des « Kephalaïa gnostica » d'Évagre le Pontique*, in: *PO*, t. XXVIII 1, Paris 1958; et, du même auteur, *Les « Kephalaïa gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962. On trouvera un exposé synthétique de la doctrine d'Évagre dans *Les « Kephalaïa gnostica » ...*, pp. 37-39.

⁸ Cf. *Les « Kephalaïa gnostica » ...*, pp. 207-213.

L'attribution de cette version à Philoxène peut faire l'objet d'un nouvel examen, car A. GUILLAUMONT base en partie son argumentation sur le fait que Philoxène serait l'auteur de la *Lettre sur les trois degrés de la vie monastique*, dans le prologue

duquel son auteur parle de sa *pûšâqâ* («explication» ou «traduction» ?) des *Centuries* d'Évagre. Mais cette lettre est de Joseph Hazzaya (voir plus haut, p. 240, la note 17), et le mot *pûšâqâ* semble devoir être pris ici dans le sens d'«explication».

⁹ On pourra consulter à ce sujet I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: OCP, I (1935), pp. 123-124 et 129-132; et, du même auteur, *Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, extrait de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XV (1934), p. 117; et: Antoine et Claire GUILLAUMONT, art. *Évagre le Pontique*, in: DS, fasc. XXXI, col. 1741-1743.

¹⁰ *Cent.* I, 27.

¹¹ ÉVAGRE, *Cent.* I, 27.70; II, 2.4.47.63.71.88; III, 21; IV, 62; V, 58; VI, 49.

¹² MINGANA, trad., pp. 17, 42, 47-48, 51, etc ...

¹³ DE HALLEUX, IV, p. 94, § 4 et § 5; p. 96, § 6.

¹⁴ BEDJAN, pp. 31, 303.

¹⁵ Dans la *Lettre 48* attribuée à Jean de Dalyatha, in: *La Collection*, p. 503, § 8 et p. 507, § 13; dans MINGANA, trad., pp. 152, 167; dans la *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 483 et 25, pp. 91, 93; dans le *Memra sur la Nature de l'Essence divine*, p. 9 du cahier 24; dans les *Centuries* 3/10.11; 5/25; 6/4; etc...

¹⁶ Simon de Taibouthéh: MINGANA, syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42.

¹⁷ Voir par exemple Joseph Hazzaya: MINGANA, syr., p. 263, col. 1; trad., p. 150; et Jean de Dalyatha, *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 296b.

¹⁸ Voir *Cent.* 5/65-66; etc...

¹⁹ ÉVAGRE, *Cent.* I, 27.70; II, 2.4.47.63.71.80; III, 21.27.33; IV, 62; VI, 49.

²⁰ MINGANA, pp. 11, 12, 13, 15, 17, 42, 47, 48, etc...

²¹ DE HALLEUX, IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6.

²² BEDJAN, p. 31; voir aussi pp. 198-199.

²³ MINGANA, pp. 164, 167; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 25, p. 93; *Memra sur la Nature*, p. 9 du cahier 24; *Cent.* 3/11.66; 4/5-8.46-48.51.85; 5/19.20; 6/41; etc...

²⁴ Nous disposons à ce sujet de nombreux textes de cet

auteur. Ils seront étudiés dans mon livre sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*.

²⁵ MINGANA, p. 109; et *Commentaire*, t. 145, p. 120, où il se réfère nommément à Évagre.

²⁶ ÉVAGRE, *Cent.* I, 27; V, 16.23.

²⁷ DE HALLEUX, IV, p. 94, § 4.

²⁸ MINGANA, pp. 15, 17, 51.

²⁹ *Commentaire*, t. 144, p. 135.

³⁰ MINGANA, pp. 154, 167, 171; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 25, pp. 93, 97; *Cent.* 2/14.51.85; 5/21.58. 69.70; etc...

³¹ *Memra sur la Nature*, p. 10 du cahier 23.

³² Voir *Cent.* 5/69.

³³ *Homélie 16*, Vat. syr. 124, f. 325b.

³⁴ La contemplation du Jugement et de la Providence est interprétée par nos auteurs en fonction de la doctrine de la version syriaque commune des *Centuries* d'Évagre, laquelle a corrigé la notion de jugement telle qu'elle apparaît dans la métaphysique évagrienne. Comparer les deux versions syriaques (la version commune et celle conforme à l'original grec) dans *Centurie III*, 38: dans la version originale, le jugement de Dieu (le jugement premier, selon la terminologie d'Évagre) est la genèse du monde et des corps (par suite de la déchéance des intellects purs), tandis que, dans la version commune, le jugement de Dieu est la juste discrimination en vertu de laquelle seront attribuées la récompense ou la condamnation.

Conséquemment à cette correction de la métaphysique d'Évagre, la contemplation du Jugement et de la Providence est placée par Joseph Hazzaya, par exemple, au -dessus de celle des Incorporels (contrairement à Évagre qui la met au-dessous de la contemplation des Corporels elle-même: *Cent.* I, 27): non seulement elle ne comporte plus, chez lui, la considération du jugement premier (la compréhension de la raison de la déchéance des intellects purs), mais son objet dernier est la divinisation des êtres rationnels, laquelle dépasse l'ordre «naturel» des hommes et des anges (et donc celui des contemplations des natures créées, visibles et invisibles).

Sur les différents jugements chez Évagre, voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, pp. 37, 38, 246.

³⁵ ÉVAGRE, *Cent.* II, 13.61; III, 24.26; IV, 47; V, 16.40.42; VI, 63.65.

³⁶ MINGANA, pp. 11, 12, 14-15, 48.

³⁷ DE HALLEUX, IV, p. 94, § 4; p. 95, § 6.

³⁸ *Commentaire*, t. 144, pp. 153, 154, 172.

³⁹ BEDJAN, pp. 217, 303, 528, 570.

⁴⁰ MINGANA, pp. 150, 151.

⁴¹ Cf. Isaac de Ninive, in: BEDJAN, p. 217.

⁴² MINGANA, p. 150.

⁴³ Sur le lieu de la Limpidité chez Joseph Hazzaya, voir plus loin, pp. 108-110.

⁴⁴ Voir plus loin, p. 109.

⁴⁵ Voir plus loin, p. 109; cf. MINGANA, p. 151.

⁴⁶ BEDJAN, p. 303.

⁴⁷ *Cent.* III, 26.

⁴⁸ *Cent.* II, 61.

⁴⁹ *Cent.* V, 16. — Chez Joseph Hazzaya également, la Nuée est mise ordinairement en relation avec la contemplation du Jugement et de la Providence; voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 20-21.

⁵⁰ Voir I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960, pp. 80-82.

⁵¹ ÉVAGRE, *Cent.* I, 27.65; III, 6.30; IV, 42; V, 57.61.63.84; VI, 49.67.75; etc ...

⁵² MINGANA, pp. 104, 109.

⁵³ *Ibid.*, pp. 12, 14, 48, 54.

⁵⁴ DE HALLEUX, IV, p. 95, § 6.

⁵⁵ BEDJAN, p. 174.

⁵⁶ MINGANA, pp. 157, 165; et très souvent dans ses autres écrits, particulièrement dans ses *Centuries*.

⁵⁷ Par exemple dans la *Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 353, § 10, où il est dit que cette contemplation est «la couronne dont sera paré l'esprit au terme de sa course», — ce qui évoque clairement Évagre, *Cent.* III, 15.

⁵⁸ *Practicos*, ch. 3; éd. Antoine et Claire GUILLAUMONT, *Évagre le Pontique. Traité Pratique ou Le moine (Sources chrétiennes 170 et 171)*, Paris 1971, t. II, p. 500.

⁵⁹ MINGANA, p. 109. Dadisho' y cite le texte du *Practicos*.

⁶⁰ MINGANA, p. 12.

⁶¹ ÉVAGRE: *Cent.* V, 30; et *Practicos*, ch. 2 (*op. cit.*, p. 498; voir la note des éditeurs, pp. 499-500, n. 2). — Dadisho' : MINGANA, p. 109 (où il cite également le *Practicos*). — Simon: MINGANA, p. 12.

⁶² Voir par exemple MINGANA, syr., p. 267, col. 2; trad., p. 156 — syr., p. 268, col. 1; trad., p. 157; et *Lettre 48*, in: *La Collection*, p. 505, § 11.

⁶³ Par exemple dans l'*Homélie 6*, Vat syr. 124, f. 296a, où la lumière sans forme est identifiée à la lumière de la sainte Trinité.

⁶⁴ *Traité de l'oraison*, n° 68; *Centuries* n° 21 et 23 du *Pseudo-Supplément*, dans W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus* (Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, Band XIII, n° 2), Berlin 1912, pp. 441 et 443.

⁶⁵ ÉVAGRE, *Cent.* II, 15.62; III, 6; V, 15.41; etc...

⁶⁶ *Ibid.*, III, 6.

⁶⁷ *Ibid.*, V, 41.

⁶⁸ *Ibid.*, V, 15.

⁶⁹ Cf. Simon de Taibouthéh (MINGANA, syr., p. 315, col. 1; trad., p. 60) citant Évagre, *Cent.* VII, 50 (FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 463), mais sans le nommer, en attribuant cette expression aux «Pères». Dans le même passage il explique que cette beauté vient du fait qu'il y a dans notre cœur un miroir intelligible dans lequel apparaissent les Puissances spirituelles et la lumière de la grâce; cet usage technique de l'image paulinienne du miroir peut être dû par nos auteurs à Grégoire de Nysse auquel ils ont emprunté aussi divers éléments de leur théologie mystique. Voir plus loin, pp. 155-157.

⁷⁰ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* III, 28. 32; V, 81.

⁷¹ MINGANA, pp. 60-61.

⁷² *Ibid.*, pp. 87, 106.

⁷³ BEDJAN, pp. 21, 304, 455, 564.

⁷⁴ MINGANA, pp. 154, 155, 167; *Lettre 48* de la collection de Jean de Dalyatha, in: *La Collection*, pp. 505-507, §§ 11-12; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 23, p. 349; 24, pp. 478, 479, 484; 25, p. 93; *Cent.* 3/52.64; 4/18; 5/27-30.65; 6/90; etc...

⁷⁵ Pour Sahdona, très peu influencé par la mystique d'Évagre ou la spiritualité alexandrine en général, voir DE HALLEUX, I, *Introduction*, p. XII, note 82. — Le regard que l'esprit porte sur lui-même semble se rattacher uniquement, chez Sahdona, à l'examen de conscience (cf. DE HALLEUX, I, p. 114, § 28).

À la contemplation de l'être rationnel par lui-même est liée, chez certains de nos auteurs, son apparition dans différentes teintes lumineuses. Cf. ÉVAGRE, *Centurie* n° 2 du *Pseudo-Supplément* (FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 424) et *id.*, *Skemmata* n° 2 (MUYLDERMANS, *Evagriana*, Extrait de la revue *Le Muséon*, t. 44, p. 38). Joseph Hazzaya: de saphir et de ciel (en relation avec la Pureté: *Cent.* 5/27; etc...); de cristal (en relation avec la Limpidité: *Cent.* 5/28; etc...); de feu (au degré supérieur de la Limpidité: *Cent.* 5/29; etc...) / Isaac de Ninive, citant Évagre: de saphir et de ciel (BEDJAN, pp. 174-175).

⁷⁶ Ce point sera mis en évidence dans *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* (à paraître).

⁷⁷ En exceptant Sahdona; voir ci-dessus la note 75.

⁷⁸ ÉVAGRE, *Traité de l'Oraison*, n° 49, 128.

⁷⁹ ÉVAGRE, *Traité de l'Oraison*, n° 67, 70, 72, 97; *id.*, *Practicos*, n° 42; etc...

⁸⁰ *Id.*, *Cent.* III, 6.

⁸¹ *Ibid.*, V, 90; VI, 63.

⁸² *Ibid.*, III, 30.

⁸³ Cf. ÉVAGRE, *In Psalmis*, 140. Cité par I. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁴ MINGANA, p. 88: la prière spirituelle; *ibid.*, pp. 88, 106 — où il se réfère à Évagre — : la prière pure.

⁸⁵ MINGANA, syr., p. 313, col. 1; trad., p. 57: l'intellect — *hawnâ* — nu. *Ibid.*, syr., p. 313, col. 2; trad., p. 58: l'intellect — *mad'â* — pur.

⁸⁶ BEDJAN, pp. 167, 168, 175, 379, 453, 447, 519: la prière pure; pp. 168, 175, 260, 519: la prière spirituelle (voir aussi plus loin dans cette même note); pp. 31, 303: l'intellect — *hawnâ* — nu; p. 92: l'intellect — *hawnâ* — pur, et p. 259: la pensée — *tar'îâ* — pure.

La prière spirituelle est, pour Isaac, supérieure à la prière pure (cf. BEDJAN, pp. 165-168, etc.). De même semble-t-il, chez Dadisho' (cf. MINGANA, p. 87). Le Père I. HAUSHERR a montré l'influence de la traduction fautive, dans le syriaque, de la sentence d'Évagre (*Centurie Suppl.* 30) sur la doctrine d'Isaac sur la prière (cf. *Par-delà l'oraison pure, grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre*, in: RAM, XIII, 50 (1932), pp. 184-188). Au-dessus de la prière pure, il a y pour Isaac, un état où cesse la prière (pure), mais auquel il donne cependant parfois la dénomination de prière spirituelle (cf. BEDJAN, p. 260, etc...) Même influence d'Évagre (*Centurie Suppl.* 30) sur Joseph Hazzaya (MINGANA, pp. 150, 259; *Cent.* 6/46.48) et Jean de Dalyatha (*Lettre 12*, in: *La Collection*, pp. 337-343).

⁸⁷ Par exemple, la prière spirituelle: *Cent.* 4/8; 5/27.38.46.68. L'intellect — *mad'â* — pur: MINGANA, syr., pp. 205, col. 1 et 269, col. 2; trad., pp. 153, 158; *Cent.* 3/53. L'intellect — *hawná* — spirituel: MINGANA, syr., p. 263, col. 2; trad., p. 150.

⁸⁸ L'intellect — *hawná* — pur: *Homélie 25*, Vat.syr. 124, f. 333b; *Cent.* 1/2. L'intellect — *mad'â* — nu : *Homélie 13*, Vat. syr. 124, f. 331a.

⁸⁹ Parmi les auteurs qui ont particulièrement influencé la mystique nestorienne, l'Abbé Isaïe, le Pseudo-Macaire, Grégoire de Nysse proposent, comme Évagre, l'impassibilité comme but de la pratique ascétique (cf. G. BARDY, art. *Apatheia*, in: DS, fasc. III, col. 727-746).

⁹⁰ On trouvera un exposé de la doctrine d'Évagre sur l'impassibilité dans l'introduction d'Antoine et Claire GUILLAUMONT à leur édition du *Praticos*, *op. cit.*, t. 1, pp. 98-112.

⁹¹ MINGANA, p. 50.

⁹² *Ibid.*, p. 61.

⁹³ ÉVAGRE, *Cent.* I, 81; *Praticos*, 64 (et *Skemmata* 2; *Pensées*, ch. 39-40; *Gnosticos* 147: ces trois dernières références sont fournies par A. et CL. GUILLAUMONT dans une de leurs notes du ch. 64 du *Praticos*, *op. cit.*, p. 648).

⁹⁴ ÉVAGRE, *Cent.* VII, 50; FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 463.

⁹⁵ *Praticos*, ch. 91.

⁹⁶ MINGANA, pp. 29, 54.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 43-44.

- ⁹⁸ *Logos* 23,11.
- ⁹⁹ MINGANA, p. 106. Évagre admet, lui, l'existence de l'impassibilité parfaite, dès cette vie: cf. *Practicos*, ch. 60.
- ¹⁰⁰ DE HALLEUX, I, p. 72, § 155.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, IV, pp. 47-48, § 99.
- ¹⁰² *Ibid.*, IV, p. 95, Maxime 9.
- ¹⁰³ BEDJAN, p. 495.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 513.
- ¹⁰⁵ *Ibid.*
- ¹⁰⁶ Voir, par exemple, *Practicos*, ch. 67.
- ¹⁰⁷ Voir la note 99.
- ¹⁰⁸ Outre les textes déjà mentionnés, voir BEDJAN, pp. 367, 478, 494, 511, 520, 536, 543.
- ¹⁰⁹ BEDJAN, p. 367. Cf. ÉVAGRE, *Cent.* II, 6.
- ¹¹⁰ *Lettre 48* de la collection de celles de Jean de Dalyatha, in: *La Collection*, p. 503, § 4. Cf. ÉVAGRE, *Practicos*, ch. 2, 53.
- ¹¹¹ MINGANA, p. 149. Cf. ÉVAGRE, *Practicos*, ch. 2.
- ¹¹² *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 479. Cf. ÉVAGRE, *Practicos*, ch. 2.
- ¹¹² *Lettre sur les degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 479. Cf. ÉVAGRE, *Practicos*, ch. 64 et les autres références de la note 93.
- ¹¹³ *Lettre 48* de la collection de celles de Jean de Dalyatha, in: *La Collection*, p. 503, § 4.
- ¹¹⁴ MINGANA, pp. 148-149 et *Cent.* 6/65.
- ¹¹⁵ Voir plus loin, pp. 100-101.
- ¹¹⁶ Cf. *Lettre 50*, in: *La Collection*, p. 471, § 8: «La pureté (*dakyûta*) voyante de Dieu ...» Etc...
- ¹¹⁷ *Ibid.*
- ¹¹⁸ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* II, 29.56; III, 28; V, 19.22.25.45, etc... Évagre a reçu cette division d'Origène: cf. *De Princip.*, L. II, c. IX, n° 6 (in: *PG*, 11, col. 230); c. VIII, n° 3 (*ibid.*, col. 222-223); c. VIII, n° (*ibid.*, col. 224). Origène la partage avec Plotin et le milieu néo-platonicien: cf. L. REYPENS, art. *Âme*, in *DS*, fasc. II, col. 435-436.
- ¹¹⁹ Cf. A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia » ...*, pp. 37-38.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 239.
- ¹²¹ Voir les textes cités plus loin.
- ¹²² L'accusation portée par le synode de Timothée I contre

Joseph Hazzaya, selon laquelle ce dernier aurait soutenu la doctrine de la préexistence des âmes par rapport aux corps (voir plus loin le compte rendu de ce synode, p. 230, § 3) ne paraît pas être fondée. Voir à ce sujet mon article *Joseph Hazzaya* dans le *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1348; voir aussi, plus loin, pp. 30-31.

¹²³ Voir en particulier les textes cités plus bas, de Joseph Hazzaya et de Jean de Dalyatha.

¹²⁴ Voir MINGANA, syr., p. 308, col. 1; trad., p. 49.

¹²⁵ Voir MINGANA, *ibid.*

¹²⁶ MINGANA, p. 12. Cf. ÉVAGRE, *Cent.* I, 77; V, 81.

¹²⁷ MINGANA, p. 25. Cf. ÉVAGRE, *Cent.* II, 11.

¹²⁸ MINGANA, p. 58.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 57.

¹³⁰ La notion d'intellect (*hawna*) chez les mystiques nestoriens unit à l'apport évagrien celui du Pseudo-Macaire. Voir plus loin, pp. 45-48.

¹³¹ MINGANA, p. 17.

¹³² *Ibid.*, pp. 29-30.

¹³³ *Ibid.*, p. 61.

¹³⁴ Dans les textes publiés par MINGANA.

¹³⁵ Voir plus loin, pp. 102-103.

¹³⁶ Dans le *Commentaire* sur le livre d'Abba Isaïe (R. DRAGUET, *op. cit.*, t. 144, p. 291) Dadisho' de Qatar parle des jeûnes du corps, de l'âme et de l'intellect, employant cette fois le mot *hawna* pour «intellect», conformément au vocabulaire d'Évagre.

¹³⁷ Voir p. 21.

¹³⁸ DE HALLEUX, I, p. 52, § 90.

¹³⁹ *Ibid.*, IV, p. 80, §§38-39.

¹⁴⁰ 1 Co. 2,14.15 et 3,3.

¹⁴¹ Cf. MINGANA, p. 179.

¹⁴² Ms. N.-D. des Semences 237, p. 12 du cahier 24.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 3 du cahier 25.

¹⁴⁴ In *L'Orient Syrien*, 25, p. 81.

¹⁴⁵ *Cent.* 5/98. Cf. ÉVAGRE, *Cent.* V, 45.

¹⁴⁶ *Cent.* 3/4 Cf. ÉVAGRE, *Cent.* V, 45.

¹⁴⁷ *Lettre 20*, in: *La Collection*, p. 375, § 4.

¹⁴⁸ *La Collection*, p. 398, § 2.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 426, § 7.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 474, / 5.

¹⁵⁰ C'est-à-dire le corps: cf. ÉVAGRE, *Cent.* IV, 62.

¹⁵¹ *La Collection*, p. 380, § 2.

¹⁵² Vat. syr. 124, f. 323b. Ce que j'ai dit plus haut (p. 253, note 130) sur la notion d'intellect, à la fois évagrienne et macarienne, chez les mystiques nestoriens, s'applique tout particulièrement à Jean de Dalyatha. Voir mon article *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), p. 273, note 11.

¹⁵³ *Démonstration VI*, 14 (éd. J. PARISOT, *Aphraatis demonstrationes*, in: *Patrologia Syriaca* I, col. 293). Dans un sens analogue, le *Livre des degrés* distingue en l'homme en tant que tel le corps et l'âme (non différente de l'esprit: *rûḥā*); cf. *Homélie 28*, col. 785. Mais lorsque l'homme est uni à l'Esprit-Saint, il forme une trinité vivante; cf. *Homélie 28*, col. 792.

¹⁵⁴ Cf. 1 Th. 5,23; 1 Co. 2,12 et 15,44-45; He. 4,12.

¹⁵⁵ Pages 121-123.

¹⁵⁶ Cité par J. PARISOT dans l'article *Âme* du *DTC*, I, 1ère partie, col. 1018.

¹⁵⁷ ÉVAGRE, *Cent.* I,68 (version non amendée, éd. A. GUILLAUMONT, *Les six centuries ...*, p. 49).

¹⁵⁸ ÉVAGRE, *Cent.* I, 58; II, 17.77; III, 66; VI, 15 (version non amendée, pp. 45, 67, 91, 125, 223). Cf. A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, pp. 116 et 238.

¹⁵⁹ Voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, pp. 38-39.

¹⁶⁰ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* III, 54. Voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, p. 242.

¹⁶¹ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* I, 50 61. Voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, p. 241.

¹⁶² Par exemple chez Babaï: voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, pp. 241, 283.

¹⁶³ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* I, 11,90; III, 25.45; IV, 24.

¹⁶⁴ Cf. 1 Co. 15,44.

¹⁶⁵ Voir A. GUILLAUMONT, « *Les Kephalaïa* » ..., pp. 115-116.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 247-249.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 281-282.

¹⁶⁸ *Cent.* 3/47 et 6/92.

¹⁶⁹ *Lettre 39*, in: *La Collection*, p. 417, § 6.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 424, § 6.

¹⁷¹ *Cent.* 2/7.

¹⁷² Proposition reprochée par le synode de Timothée I à Joseph Hazzaya; voir plus loin, p. 230, § 3. J'ai dit par ailleurs, dans mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya ...*, pp. 39-40, comment, si l'ensemble de la première partie de la *Centurie* II de Jean de Dalyatha paraît être de celui-ci, il est possible, cependant, que certains chapitres de cette première partie soient de Joseph Hazzaya.

^{172^a} *Cent.* 6/65.

¹⁷³ ÉVAGRE, *Cent.* I, 11. Voir A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries ...*, p. 20, note 11. — À noter que selon Joseph Hazzaya (*Memra sur la Nature ...*, ms. N.-D. des Semences 237, p. 4 du cahier 25), saint Éphrem attribue aussi un corps aux anges: «Le saint Mar Éphrem dit encore au sujet du corps (*paḡrā*) qu'à la résurrection il deviendra subtil comme le corps (*gûšmā*) des anges».

¹⁷⁴ Ms. N.-D. des Semences 237, p. 3 du cahier 25.

¹⁷⁵ Voir *La Collection*, p. 514, § 13.

¹⁷⁶ Voir ci-dessus, la note 173.

¹⁷⁷ Dans tous les mss., sauf dans N.-D. des Semences 237 (dont le ms. publié par MINGANA est une copie) qui a: «des corps subtils spirituels».

¹⁷⁸ Voir mon article *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), p. 278, note 32.

Le corps du Christ ressuscité est présent dans le cœur, avec les attributs de son enfance (cf. *Lettre 36*, in: *La Collection*, pp. 401-403, §§ 2-3) et ceux de sa Seigneurie (cf. *Homélie 20*, Vat. syr. 124, f. 349a). Présence corporelle au point que «l'odeur de vie du corps saint du Christ se mêle au corps de celui qui lui est uni» (*Homélie 18*, Vat. syr. 124, f. 345b).

¹⁷⁹ Par exemple: *Lettre 2*, in: *La Collection*, p. 313, § 6; etc...

¹⁸⁰ ÉVAGRE, *Cent.* II, 57; IV, 88.

¹⁸¹ MINGANA, pp. 32, 41-42, 59.

¹⁸² *Cent.* 2/73-74.

¹⁸³ *Cent.* 5/108.

¹⁸⁴ L'Égypte signifie la malice (ÉVAGRE, *Cent.* VI, 49; V, 88;

VI, 64. Joseph HAZZAYA, *Cent.* 4/45; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 23, pp. 336, 339, 345). Le désert est la pratique ascétique (ÉVAGRE, *Cent.* VI, 49. Joseph HAZZAYA, *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 23, p. 336). La terre de Juda est la contemplation corporelle (ÉVAGRE, *Cent.* VI, 49. Pas relevé chez Joseph HAZZAYA). Le Sinaï est la figure des contemplations naturelles (ÉVAGRE, *Cent.* II, 73; IV, 23. Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, pp. 152, 156). Jérusalem, celle de la contemplation des incorporels (ÉVAGRE, *Cent.* I, 31; V, 88; VI, 45. Joseph HAZZAYA, *Cent.* 3/11). Sion, celle de la contemplation première — de la Trinité — (ÉVAGRE, *Cent.* V, 88; VI, 49. Joseph HAZZAYA, *Cent.* 5/50; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 25, pp. 99, 101).

¹⁸⁵ Cf. ÉVAGRE, *Cent.* II, 90; III, 53 62.

¹⁸⁶ Par exemple: *Cent.* 2/89; 3/152; 6/51.64.67.80.100 — *Lettre 48* dans la collection de celles de Jean de Dalyatha, in: *La Collection*, p. 501-505 — MINGANA, p. 113 — *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 478.

¹⁸⁷ A. GUILLAUMONT (*Sources de la doctrine de Joseph Hazzayá*, p. 21, note 54) donne quelques exemples d'expressions énigmatiques empruntées à Évagre par Joseph Hazzaya. Celles-ci sont très fréquentes chez ce dernier, spécialement dans ses *Centuries*. Les énigmes numériques sont, par contre, pratiquement absentes des écrits de Jean de Dalyatha.

¹⁸⁸ Sur le commentaire de Babaï: voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaïa » ...*, pp. 259-290.

¹⁸⁹ Joseph Hazzaya, outre ses propres centuries, a écrit un commentaire de celles d'Évagre: cf. le *Catalogue* de 'Abdisho' de Nisibe, dans J.S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, Rome 1725, pp. 102-103; et *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 23, p. 324. Ce commentaire n'est pas parvenu jusqu'à nous.

¹⁹⁰ C'est ainsi qu'Isaac de Ninive désigne Évagre; cf. BEDJAN, p. 614.

¹⁹¹ Voir R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in: *Parole de l'Orient*, vol. VIII (1977-1978), p. 106. — Le ms. 29 de Séert (actuellement Paris syr. 367) contient une explication des *Chapitres de connaissance* de Rabban Afnimaran.

¹⁹² Voir R. BEULAY, *art. cit.*, pp. 96-97, et ici, plus loin, p. 212.

¹⁹³ Je crois utile d'ajouter encore ici qu'une partie de la synthèse doctrinale de Joseph Hazzaya, dont nous aurons l'occasion de parler (voir plus loin, p. 109) et qui met en rapport des éléments reçus de Jean le Solitaire et d'Évagre, peut avoir été suggérée par ce dernier lui-même. En effet, le système d'équations Pureté = Contemplation des corporels, Limpidité = Contemplation des incorporels, Lieu au-delà de la Limpidité = Contemplation de la sainte Trinité, peut avoir pour base les trois degrés de pureté qu'Évagre met en relation avec les contemplations dans *Cent. V*, 52: «Quand nous cherchons à voir les corps, nous avons besoin d'un intellect pur; et quant nous cherchons à voir les incorporels, nous avons besoin d'une plus grande pureté; et beaucoup plus, quand nous serons près de voir la Trinité sainte» (trad. A. GUILLAUMONT, *Les six Centuries ...*, p. 198). Voir aussi *Cent. V*, 57. — De même les rapports établis par Joseph Hazzaya entre commandements, vertus, contemplation naturelle seconde, paraît être d'origine évagrienne: cf. *Cent. III*, 17.61 et *V*, 35.

III. L'influence des écrits macariens

¹ A. GUILLAUMONT (*Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 19-20) a déjà relevé l'influence du Pseudo-Macaire sur Joseph Hazzaya, et I. HAUSHERR sur un certain courant de la mystique orientale en général (cf. *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: *O.C.P.*, I (1935), pp. 126-127).

² Voir A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, p. 19, note 44, qui remarque que le grec du Pseudo-Macaire est chargé d'aramaïsmes.

³ Voir L. VILLECOURT, *La date et l'origine des Homélies spirituelles attribuées à Macaire*, in: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Paris 1920, pp. 29-53; H. DOERRIES, *Die Ueberlieferung der massalianischen Makarius-Schriften*, in: *Texte und Untersuchungen*, 4. Reihe, 10. Bd., 1. Heft, Leipzig 1941; W. STROTHMANN, *Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur*, in: *Oriens Christianus*, 54 (1970), pp. 96-105.

⁴ W. JAEGER, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, a vu dans la *Grande Lettre* du Pseudo-Macaire un écrit inspiré par le *De Instituto* de Grégoire de Nysse. Cette thèse a été retenue par J. DANIÉLOU, *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, in: *Recherches de sciences religieuses*, t. 48, 1960, pp. 119-134, mais a été rejetée par J. GRIBOMONT, *Le De Instituto christiano et le messalianisme de Grégoire de Nysse*, *Studia patristica* 5, TU 80, 1962, pp. 312-322, et R. STAATS, *Der Traktat des Gregor von Nyssa «De instituto christiano»*, Göttingen 1964. Cf. M. CANEVET, art. *Grégoire de Nysse*, in: *DS*, fasc. XLII, col. 1006. — Sur le dernier état de ces questions, voir V. DESPREZ, art. *Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon). L'œuvre, l'auteur et son milieu*, in: *DS*, fasc. LXIV, col. 20-27.

⁵ Voir plus haut, p. 241, note 3. — Pour une étude plus exhaustive de l'influence des écrits macariens (Apophtegmes et autres textes) sur Dadisho' de Qatar et Isaac de Ninive, voir W. STROTHMANN, *Makarios und die Makarios-schriften ...*, pp. 98-102. On pourra consulter aussi l'Index de l'édition par R. DRAGUET du *Commentaire* de Dadisho' sur le livre d'Abba Isaïe, *op. cit.*, t. 145, p. 251, et remarquer en particulier les textes de Macaire cités page 164, sur la «ferveur sainte du Soleil de Justice» qui doit se mêler à nous; sur «l'ivresse que ressentiront ceux qui ont soif de l'amour (*réhmtā*) de Dieu»; sur «la vision de la colonne de lumière de la vérité», et celle «de la nuée de l'Esprit de sainteté».

⁶ MINGANA, syr., p. 235, col. 2; trad., p. 124.

⁷ *Ibid.*, syr. p. 238, col. 2; trad., p. 129.

⁸ BEDJAN, pp. 494-496. Dans sa traduction du *De perfectione religiosa* d'Isaac de Ninive (*Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam 1923), A. J. WENSINCK dit (Introduction, p. XLV) que c'est là une citation d'Évagre. Nous verrons qu'il s'agit bien d'un texte de «Macaire».

⁹ BEDJAN, pp. 500-501.

¹⁰ Cf. *Patrologia Graeca*, t. 34, col. 449-827: *Cinquante Homélies*; *ibid.*, col. 405-446: *Lettres*. Voir aussi MARRIOTT, *Macarii anecdota*, Cambridge Mass. 1918: sept autres *Homélies*. L'édition critique du texte grec de cinquante *Homélies* du Pseudo-Macaire a été faite par H. DOERRIES, E.

KLOSTERMANN et M. KROEGER: *Die 50 Geistlichen Homelien des Makarios*, Berlin, 1964. Je me référerai à cette édition sous l'abréviation GH (Geistliche Homelien).

¹¹ Voir plus bas, pp. 40-41.

¹² Voir plus bas, p. 261, note 38.

¹³ A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, pp. 85-86.

¹⁴ BAUMSTARK (*ibid.*) renvoie au sujet de ce texte à PG 34, col. 385-392 (pour le grec) et à Brit. Mus. 837, Add. 17, 269, n° 1, ainsi qu'à Vat. syr. 96, n° 24 (pour le syriaque).

¹⁵ *Ibid.*, p. 347.

¹⁶ PG 34, col. 409-442.

¹⁷ Sur vingt manuscrits dont j'ai étudié l'analyse dans les catalogues, ou que j'ai examinés personnellement, seul le ms Vat. syr. 121 contient deux écrits macariens ne figurant dans aucun des autres manuscrits: la *Lettre n° 5 de Macaire d'Alexandrie*, qu'ASSEMANI (*Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum Manuscriptorum*, Rome 1758-1759, t. 3, p. 131) dit correspondre à la troisième *Homélie* du Pseudo-Macaire grec, et la *Lettre n° 6 de Macaire d'Alexandrie* qu'ASSEMANI (*ibid.*) dit être la sixième *Homélie* de Macaire grec. De fait, la *Lettre 5* (Vat. syr. 121, ff. 112a, col. 1 — 113b, col. 1) suit toute entière, avec quelques paraphrases ou abréviations, l'*Homélie 3* du grec (GH, pp. 20-25). De même, la *Lettre 6* (Vat. syr. 121, ff. 113b, col. 1 — 114b, col. 1) est la traduction à peu près fidèle des paragraphes 1 à 4 de l'*Homélie 6* du grec (GH, pp. 63-67).

Le ms Vat. syr. 121 est tardif (XVI^e s.) par rapport à la plupart des autres manuscrits de Macaire syriaque (nombre de ceux-ci se situent entre les VI^e et X^e siècles), et on peut se demander si les deux écrits en question figuraient dans la tradition syriaque primitive.

Quant au *Dialogue sur le sort des âmes* contenu dans deux manuscrits syriaques (voir la note 14), sa traduction peut avoir été faite à part, sans que son existence suppose celle d'une version complète du corpus macarien, et en particulier des homélies ou des lettres qui nous intéressent ici.

W. STROTHMANN, *op. cit.*, pp. 97-98, signale que le ms Sinaïticus syr. 14 (X^e s.) présente une collection originale d'écrits macariens.

¹⁸ Par exemple Vat. syr. 121 (A.D. 1576), 122 (A.D. 769), 126 (A.D. 1223).

¹⁹ Voir Vat. syr. 126, f. 517, col. 1. — C'est à ce manuscrit, particulièrement facile à lire, — et dont le contenu correspond à celui de Vat. syr. 122, avec, cependant, quelques variantes dans la disposition des écrits et leur attribution à l'un ou l'autre des deux Macaire, — que je me référerai dans les pages qui vont suivre. — Texte de Macaire syriaque: «C'est la mort et la condamnation du Mauvais (Dadisho' a: «des démons»), lorsque l'esprit est trouvé ayant à tout moment pour pensée et méditation l'amour et le souvenir de Dieu».

²⁰ Vat. syr. 126, f. 529, col. 2. — Je désignerai désormais Vat. syr. 126 par l'abréviation Vat. 126.

²¹ Vat. 126, f. 542, col. 2.

²² Vat. 126, f. 528, col. 3.

²³ Vat. 126, f. 530, col. 3.

²⁴ *Tractatus continens catalogum librorum Chaldeorum*, Rome 1653; cité par ASSEMANI in: *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, pp. 44-45.

²⁵ *Ibid.*; ASSEMANI, *op. cit.*, p. 47.

²⁶ Voir plus loin, pp. 59-60, 269 (note 178), 277 (note 337), où je mentionne quelques points ou expressions doctrinales qui semblent être des réminiscences de Macaire et qui ne se trouvent que dans le texte grec de celui-ci.

²⁷ Vat. 126, f. 512, col. 3. — Texte grec: GH, p. 182.

²⁸ Vat. 126, f. 518, col. 1 et 2. — GH, pp. 275-276.

²⁹ Vat. 126, f. 520, col. 1. — GH, pp. 91-94.

³⁰ Vat. 126, f. 523, col. 3. — GH, pp. 87-88.

³¹ Vat. 126, f. 528, col. 2. — GH, pp. 233-234.

³² Vat. 126, ff. 536, col. 3 — 539, col. 1. — GH, pp. 202-205.

³³ Vat. 126, ff. 552, col. 1 — 553, col. 1. — GH, pp. 199-202.

³⁴ Le plus ancien manuscrit de la version syriaque est daté de 533/534 (Brit. syr. 727, Add. 12, 175); les plus anciens manuscrits grecs du Pseudo-Macaire ne remontent pas au-delà du XI^e siècle (voir DOERRIES ..., *Die 50 Geistlichen Homelien* ..., Introduction, pp. XII-XL).

³⁵ Vat. 126, ff. 540, col. 3 — 541, col. 1. — GH, p. 206.

³⁶ Vat. 126, ff. 542, col. 3 — 543, col. 2. — GH, pp. 216-218.

³⁷ Vat. 126, f. 544, col. 2-3. — *GH*, pp. 209-210.

³⁸ Dans le ms Brit. syr. 753 (Add. 14, 612), du VI^e ou VII^e siècle, le copiste dit (voir W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, London 1870-1872, t. 2, p. 699, col. 2) que l'enseignement doctrinal qu'il va transcrire (dans cinq Lettres) est traduit du grec en syriaque (*mapqâ mén yûnâyâ lsûryâyâ*). Le manuscrit en question contient, sous le titre de *Troisième Lettre*, le *Memra I* de Macaire d'Égypte (dans Vat. 126) que nous avons vu renfermer des passages correspondant à des extraits des *Homélies 19* et *40* du grec. L'adaptation que présente la version syriaque a-t-elle été faite par un auteur grec? Ou bien faut-il donner au mot *mapqâ* le sens plus général de «provient» (du grec)?

³⁹ On pourra remarquer que le ms Vat. syr. 122 (de contenu identique à celui de Vat. 126 — quoique avec certaines divergences dans l'ordre des écrits et leur attribution à l'un ou l'autre des deux Macaire est daté de l'année 769, et donc qu'il est contemporain de Joseph Hazzaya et de Jean de Dalyatha. Mais nous l'avons dit, ce n'est pas le plus ancien.

⁴⁰ Cf. J. MEYENDORFF, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959, p. 22.

⁴¹ Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: *O.C.P.*, I (1935), p. 126.

⁴² En faisant une réserve, cependant, au sujet du terme «sentiment» qui n'est peut-être pas de nature à exprimer une sensibilité proprement spirituelle.

⁴³ In: *Le cœur (Études carmélitaines)*, Paris 1950, pp. 77-78.

⁴⁴ Vat. 126, f. 514, col. 3.

⁴⁵ *Ibid.* — Cf. Prov. 4,23. — La plupart des éléments de la doctrine de Macaire sur le cœur ont une origine biblique.

⁴⁶ Vat. 126, f. 516, col. 1.

⁴⁷ *Ibid.*, f. 544, col. 2.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 525, col. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 544, col. 2.

⁵⁰ *Ibid.*, f. 514, col. 3.

⁵¹ *Ibid.*, f. 560, col. 2.

⁵² *Ibid.*, f. 542, col. 3.

⁵³ *Ibid.*, f. 538, col. 2. — Cf. *Hom.* 25,9 du grec; *GH*, p. 204. Traduction très libre.

⁵⁴ Il s'agit du cœur corporel qui correspond au «cœur de l'âme» (selon l'expression de Macaire syriaque: Vat. 126, f. 530, col. 2). Que le cœur dont ils parlent si souvent soit bien le cœur de chair, cela apparaît clairement dans l'étude physiologique que font du cœur Simon de Taibouthéh (MINGANA, p. 65) et Joseph Hazzaya (*Livre des Questions*, ms N.-D. des Semences 45, page 13 du cahier 31, où il explique que «bien que l'âme habite dans tout le corps, le lieu de son séjour est le cœur vers lequel sont dirigés tous les membres»). Isaac de Ninive fait du cœur un «intermédiaire entre les sens de l'âme et ceux du corps»; aux premiers, dit-il, le cœur est lié «de manière instrumentale» (*ûrganâit*), et aux seconds «naturellement» (*kyânâit*) (BEDJAN, p. 219). Ailleurs, le même auteur voit dans le cœur le maître du sens intérieur (de l'âme), entre autres de la pensée (*ré'yânâ*) (BEDJAN, p. 29). Il est le «sens des sens», la «racine» de l'activité psychique (BEDJAN, *ibid.*). De son côté, Sahdona s'écrie: «Heureux es-tu, cœur pur, spectateur de l'Essence cachée! O toi, être de chair et de sang, domicile du Feu dévorant!» (DE HALLEUX, II, p. 34, § 9); et pour lui aussi cet «être de chair et de sang» est le «roi des pensées» (*ibid.*, III, p. 133, § 30), de même que c'est «par les chemins du cœur» que le Seigneur fait progresser «l'intelligence spirituelle» (*mad'â rūḥânâ*) (*ibid.*, IV, p. 78, § 29).

C'est donc dans ce cœur, à la fois corporel et psychique qu'il est dit que résident l'intelligence (*mad'â*): Sahdona (texte cité), Simon de Taibouthéh (MINGANA, syr., p. 318, col. 1), Joseph Hazzaya (*ibid.*, syr., p. 275, col. 1; etc...) ou l'intellect (*hawânâ*): Joseph Hazzaya (*ibid.*, syr., p. 277, col. 2; etc...), organes de la contemplation.

Sur les origines bibliques et helléniques de cette conception psycho-physiologique du cœur, voir A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du cœur ...*, in: *Le Cœur (Études Carmélitaines)*, pp. 42-51 (Ancien Testament), 51-53 (Antiquité grecque), 63-67 (Nouveau Testament).

⁵⁵ Dans cette partie de notre étude, j'entends par «Macaire» Macaire syriaque.

⁵⁶ *Cent.* 2/55.

⁵⁷ *Homélies* 9, Vat. syr. 124, f. 324a.

⁵⁸ MINGANA, syr., p. 292, col. 1.

⁵⁹ *Cent.* 4/60.

⁶⁰ *Cent.* 6/18.

⁶¹ *Cent.* 5/20. — Texte typique de la mystique nestorienne en général, à la fois évagrienne et macarienne.

⁶² MACAIRE, Vat. 126, f. 516, col. 1.

⁶³ BEDJAN, p. 304. Phrase qui unit, cette fois, les apports de Macaire et de Jean le Solitaire. Voir plus loin, pp. 98-100.

⁶⁴ J'emploie ici cette expression inspirée de Sahdona (DE HALLEUX, IV, p. 78, § 29; citée plus haut: note 54) pour désigner le *nous* macarien, organe de la connaissance spirituelle. Pour les termes syriaques correspondant, voir la note suivante.

⁶⁵ Le terme grec, *nous* est souvent traduit en syriaque par *hawnâ*. Ainsi dans l'Écriture, tant dans l'A.T. (Ex. 7,23; Jb 12,2; Suz. 8,4; 4 Mac. 1,15) que dans le N.T. (Lc 6,2; Ap. 13,18; 17,9). Mais il y est aussi traduit par *ré'yânâ*: Lc 24,45; Ro. 7,23. 26; 11,34; 1 Co. 2,16; Éph. 4,17; 1 Tm. 6,5; 2 Tm. 3,8; 1 Pe 4,1; et par *mad'â*: Ro. 14,5; 1 Co. 14,14.15.19.

Dans la version syriaque des *Centuries* d'Évagre, il est habituellement traduit par *hawnâ*.

Dans Macaire syriaque, il est rendu dans les textes communs au grec et au syriaque, que nous avons relevés plus haut, par *ré'yânâ*: *Hom.* 25,4; *GH*, p. 201 — Vat. 126, f. 552, col. 2. (ailleurs le mot *ré'yânâ* est employé aussi pour traduire *hégémonikos*, la faculté maîtresse de l'âme: *Hom.* 25,3; *GH*, p. 200 — Vat. 126, f. 553, col. 1.) Dans ces mêmes textes communs, *hawnâ* est une fois employé à la place de «cœur» (*Hom.* 25,5; *GH*, p. 202 — Vat. 126, f. 537, col. 1) et, inversement, le syriaque a «cœur pur» pour *dianoia* (*Hom.* 25,9; *GH*, p. 205 — Vat. 126, f. 538, col. 3). Le mot *mad'â* est employé une fois pour «âme» (*Hom.* 28,5; *GH* p. 233 — Vat. 126, f. 528, col. 2). On voit que Macaire syriaque ne traduit pas avec précision les termes psychologiques du grec.

Dans les textes non parallèles, nous verrons que les mots *hawnâ*, *mad'â* et *ré'yânâ* ont tous trois le sens qu'a le *nous* dans Macaire grec.

⁶⁶ A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité*, in: *Le Cœur (Études Carmélitaines)*, p. 77. — id., *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in: *DS*, fasc. XV, art. *Cor et cordis affectus*, col. 2281-2288.

⁶⁷ Vat. 126, f. 534, col. 1.

⁶⁸ *Ibid.*, f. 553, col. 2. — Cf. *Hom.* 25,4; *GH*, p. 201. — *ré'yânâ* = *nous*.

⁶⁹ Vat. 126, f. 552, col. 2. — Ne se trouve pas dans le texte grec correspondant (*Hom.* 25,3; *GH*, p. 200). Ce paragraphe du grec est plutôt paraphrasé que traduit.

⁷⁰ Vat. 126, f. 547, col. 1.

⁷¹ *Ibid.*, f. 542, col. 3.

⁷² *Ibid.*, f. 540, col. 2.

⁷³ *Ibid.*, f. 528, col. 2. — J'ai cité un peu longuement ce dernier texte pour qu'on puisse le comparer à l'original grec (*Hom.* 28,5; *GH*, p. 233): il en est une traduction assez libre. — Voir aussi Vat. 126, f. 554, col. 3: les yeux du *mad'â* qui contemplent «la beauté splendide de la Divinité»; et *ibid.*, f. 540, col. 2: l'œil secret du *mad'â* à qui il est donné de «voir Dieu notre Vivificateur».

⁷⁴ Vat. 126, f. 530, col. 2. — Cf. Eph. 1,18. — Cf. *PG*, 34, *Lettre I*, col. 408.

⁷⁵ Vat. 126, f. 550, col. 1.

⁷⁶ *Ibid.*, f. 552, col. 2 et f. 560, col. 1.

⁷⁷ *Ibid.*, f. 554, col. 3.

⁷⁸ *Ibid.*, f. 553, col. 2.

⁷⁹ *Ibid.*, f. 551, col. 2.

⁸⁰ *Ibid.*, f. 528, col. 2. — Cf. *Hom.* 28,5; *GH*, p. 233.

⁸¹ Vat. 126, f. 550, col. 3.

⁸² *Ibid.*, f. 549, col. 3.

⁸³ *Ibid.*, f. 517, col. 1; texte cité par Dadisho' de Qatar. — Cf. aussi *ibid.*, f. 517, col. 3.

⁸⁴ *Ibid.*, f. 550, col. 1.

⁸⁵ *Ibid.*, f. 537, col. 1. — Le texte grec correspondant (*Hom.* 25,5; *GH*, p. 202) a «dans vos cœurs» (cf. 2 Pe 1,19). Le syriaque paraphrase le grec.

⁸⁶ *Hom.* 15,20; *GH*, p. 139. — Cité par A. GUILLAUMONT dans *Les sens des noms du cœur dans l'antiquité* in: *Le Cœur (Études Carmélitaines)*, p. 77.

⁸⁷ *Hom.* 43,7; *GH*, p. 289. — Cf. A. GUILLAUMONT, *ibid.*

⁸⁸ *Hom.* 15,33; *GH*, p. 146. — Cf. A. GUILLAUMONT, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in: *DS*, fasc. XV, art. *Cor et cordis affectus*.

⁸⁹ A. GUILLAUMONT, *Les sens des noms du cœur ...*, p. 77.

⁹⁰ BEDJAN, p. 29.

⁹¹ MINGANA, syr., pp. 292, col. 1 et 318, col. 1.

⁹² *Homélie 15*, Vat. syr. 124, f. 325b.

⁹³ BEDJAN, p. 522.

⁹⁴ MINGANA, syr., p. 262, col. 2.

⁹⁵ *Ibid.*, syr., p. 275, col. 1.

⁹⁶ *Ibid.*, syr., p. 272, col. 1.

⁹⁷ *Ibid.*, syr., p. 275, col. 1.

⁹⁸ *Ibid.*, syr., p. 272, col. 1.

⁹⁹ *Cent.* 5/78.

¹⁰⁰ Joseph Hazzaya: MINGANA, syr., p. 277, col. 2; Simon de Taibouthéh: *ibid.*, syr., p. 295, col. 1; Jean de Dalyatha: voir, entre autres passages, celui de l'*Homélie 20*, cité plus bas, où le *hawna* peut être considéré comme l'œil du cœur.

¹⁰¹ *Cent.* 6/80. — Remarquer l'image de l'entrée du *hawna* dans le cœur, de manière de plus en plus profonde; image qui fait penser à Siméon le Nouveau Théologien (X^e-XI^e s.): «Fais descendre ton intelligence dans ton cœur ... » (cité par A. BLOOM, *Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe*, in: *Études Carmélitaines*, 1949, p. 60), et au moine Nicéphore (XIII^e s.): «Introduis ton esprit (*nous*) ... dans le cœur» (PG 147, col. 963B). Voir, dans le même sens, Sahdona: «Ah! le cœur exigu et étroit qui héberge spirituellement en son sein ... celui que le ciel et la terre ne peuvent circonscrire!» (DE HALLEUX, II, p. 34, § 8).

¹⁰² Expression fréquente chez Joseph Hazzaya. C'est au firmament du cœur qu'apparaît aussi le Soleil de Justice, le Christ glorieux (*Cent.* 4/39). On la rencontre aussi chez Simon de Taibouthéh; voir plus loin, p. 205. — L'image du firmament du cœur se trouve chez Hésychius (voir A. GUILLAUMONT, *Le « cœur » chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in: DS, fasc. XV, art. *Cor et cordis affectus*, col. 2283, qui renvoie à PG 93, col. 1532D: *Hesychii Presbyteri Cent.* II,64). Rien n'indique qu'Hésychius ait été traduit en syriaque.

¹⁰³ MINGANA, syr., p. 275, col. 2.

¹⁰⁴ BEDJAN, p. 555.

¹⁰⁵ MINGANA, syr., p. 295, col. 1.

¹⁰⁶ *Homélie 20*, Vat. syr. 124, f. 349b.

¹⁰⁷ *Cent.* 5/75.

¹⁰⁸ Voir L. BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, vol. I: *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960, pp. 451-454.

¹⁰⁹ *Liber superiorum (Thomas de Marga), et Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, édité par P. BEDJAN, Paris et Leipzig 1901, cinquième partie, chap. 9, p. 286.

¹¹⁰ L'affirmation de la nécessité de prier continuellement a son fondement dans l'Écriture (cf. Lc 18,1; Éph. 6,18; 1 Th. 5,17; 1 Tm. 5,5; etc...), mais l'insistance sur ce point est caractéristique des écrits macariens.

¹¹¹ Vat. 126, v. 518, col. 2. — Cf. *Hom.* 40,2; *GH*, p. 276.

¹¹² Sur la prière continuelle, voir Vat. 126, ff. 530, col. 2; 540, col. 1; 549, col. 2; 555, col. 3; etc... — Sur le souvenir continu de Dieu, voir Vat. 126, ff. 516, col. 1; 517, col. 1 et 3; 521, col. 2; etc ...

¹¹³ Vat. 126, f. 514, col. 3.

¹¹⁴ Vat 126, f. 544, col. 1.

¹¹⁵ Vat. 126, f. 543, col. 3.

¹¹⁶ Vat. 126, f. 540, col. 1.

¹¹⁷ Plus haut, p. 36.

¹¹⁸ MINGANA, syr., p. 208, col. 1.

¹¹⁹ Je n'ai pu déterminer l'origine de cette citation.

¹²⁰ MINGANA p. 101.

¹²¹ Voir aussi MINGANA, pp. 87 et 98. — Quand il mentionne les caractéristiques de la prière parfaite, Dadisho' parle cependant plus volontiers de «prière pure», notion qu'il met en rapport avec les enseignements de l'Abbé Marc et d'Évagre: voir MINGANA, pp. 86, 120, etc...

¹²² MINGANA, p. 58.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ MINGANA, p. 49.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 24 et 38.

¹²⁷ Voir JEAN DE DALYATHA, *Lettre 50*, in: *La Collection*, p. 471, § 18; etc...

¹²⁸ «Prière continuelle»: DE HALLEUX, I, p. 75, § 165; III, p. 11, § 39; III, p. 12, § 39; III, p. 12, § 43. — «Souvenir incessant de Dieu»: *ibid.*, III, p. 16, § 57 et § 58; IV, p. 15, § 15.

¹²⁹ DE HALLEUX, III, p. 16, § 57.

¹³⁰ *Ibid.*, III, p. 12, § 43.

¹³¹ Comparer Vat. 126, f. 518, col. 2.

¹³² Cf. Ro. 8,26-27; Ga. 4,6. — Comparer Vat. 126, f. 544, col. 1.

¹³³ Comparer Vat. 126, f. 544, col. 1.

¹³⁴ Comparer Vat. 126, f. 543, col. 3.

¹³⁵ BEDJAN, p. 259.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 304.

¹³⁷ Sur la prière continuelle, voir aussi BEDJAN, pp. 107, 544, 557. — Sur le souvenir continuel de Dieu: BEDJAN, pp. 258, 260, 261-262, 493.

¹³⁸ Voir plus haut, p. 251, note 86.

¹³⁹ Voir, par exemple, BEDJAN, p. 170.

¹⁴⁰ Par exemple dans BEDJAN, p. 260.

¹⁴¹ BEDJAN, *ibid.*

¹⁴² Sur la cessation de la prière à l'étape spirituelle chez Joseph Hazzaya, voir, par exemple, MINGANA, p. 138; et *Cent.* 5/46.51.68; etc...

¹⁴³ MINGANA, p. 181.

¹⁴⁴ *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 25, p. 96.

¹⁴⁵ *Cent.* 5/51; voir aussi *Cent.* 6/23.

¹⁴⁶ MINGANA, p. 182.

¹⁴⁷ Voir *Lettre 12*, in: *La Collection*, pp. 337-343.

¹⁴⁸ *Lettre 12*, in: *La Collection*, p. 341, § 8.

¹⁴⁹ Je rappelle que par «Macaire», j'entends ici l'auteur des écrits macariens tels que nous les transmet la version syriaque.

¹⁵⁰ Vat. 126, f. 529, col. 1. — Cf. *Lettre I* de Macaire d'Égypte dans *PG* 34, col. 406A.

¹⁵¹ Vat. 126, f. 534, col. 1.

¹⁵² *Ibid.*, f. 530, col. 2. — Cf. *Lettre I* de Macaire d'Égypte dans *PG* 34, col. 406A. Voir aussi, ci-dessous, la note 160.

¹⁵³ Vat. 126, f. 526, col. 2; voir aussi f. 544, col. 3.

¹⁵⁴ *Ibid.*, f. 555, col. 3; voir aussi f. 534, col. 1.

¹⁵⁵ BEDJAN, p. 578.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 579. — Chez Sahdona, même enseignement sur l'humilité, mais présenté comme une attitude intérieure à prendre, et non comme une disposition reçue de la grâce et qui est devenue «naturelle»; voir DE HALLEUX, III, p. 69, § 69.

¹⁵⁷ MINGANA, syr., p. 274, col. 2.

¹⁵⁸ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293a.

¹⁵⁹ *Homélie 7*, Vat. syr. 124, f. 304a

¹⁶⁰ Dans un texte de Macaire lui-même (Vat. 126, f. 530, col. 2) auquel on peut ajouter celui-ci: «Alors Dieu par sa grâce lui donne ... l'humilité du cœur et du corps, et de ne pas regarder les manquements des hommes, mais seulement les siens» (Vat. 126, f. 529, col. 1; cf. *Lettre I* de Macaire d'Égypte dans *PG* 34, col. 406A) et dans un autre de Joseph Hazzaya (MINGANA, syr., p. 274, col. 2).

¹⁶¹ Voir ci-dessous.

¹⁶² Le fait de ne pas distinguer le «méchant» du «bon», — que je n'ai pas relevé dans la version syriaque de Macaire, — se trouve dans le texte grec des *Homélies* de celui-ci: *Hom.* 18,8; *GH*, p. 180 (cité par A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, p. 20). Ce détail — comme un autre dont nous allons parler et qui se trouve dans le même passage du grec — pourrait indiquer que nos auteurs ont connu certains éléments macariens autrement que par la version syriaque (au moins telle qu'elle nous est parvenue).

¹⁶³ MINGANA, syr., p. 298, col. 2. — Dans le même sens et chez le même auteur: voir MINGANA, trad., pp. 19, 24, 46.

¹⁶⁴ *Cent.* 4/52.

¹⁶⁵ *Cent.* 1/22.

¹⁶⁶ Voir plus loin, p. 101.

¹⁶⁷ MINGANA, syr., p. 278, col. 1 et 2.

¹⁶⁸ Extrait de la traduction de F. GRAFFIN, *La lettre de Philoxène de Mabboug ...*, in: *L'Orient Syrien*, 25, p. 93.

¹⁶⁹ BEDJAN, p. 492.

¹⁷⁰ Caractère qui apparaît aussi dans cet autre texte, vraiment très beau, d'Isaac: «Qu'est-ce qu'un cœur miséricordieux? C'est que le cœur brûle pour toute la création: pour les hommes, pour les oiseaux, pour (tous) les animaux, pour les démons (eux-

mêmes) et tout ce qui existe. À leur souvenir et à leur vue, ses yeux versent des larmes, du fait de la force de la miséricorde qui serre le cœur d'une grande compassion. Le cœur (alors) se contracte et il ne peut supporter d'entendre ou de voir aucun dommage ou aucune souffrance qui affectent quelque chose de la création. C'est pourquoi il prie Dieu avec larmes même pour les êtres qui ne sont pas doués de raison, pour les ennemis de la vérité, pour ceux qui lui font du mal, Lui demandant de les garder et de les fortifier ...» (BEDJAN, pp. 507-508).

¹⁷¹ Vat. 126, ff. 538, col. 3 — 539, col. 1. — Paraphrase d'un passage de *Hom.* 25,10; *GH*, p. 205.

¹⁷² Remarquer que le texte d'Isaac cité ci-dessus (BEDJAN, p. 492) ne précise pas si l'image du Père que fait voir la miséricorde brûlante est celle à laquelle ont été créés les autres hommes ou bien le contemplatif lui-même. L'expression «voir *en toi* l'image du Père» ne nous éclaire pas à ce sujet, car, de toute façon, c'est à l'intérieur d'elle-même que l'âme voit les autres hommes à l'image de Dieu: voir, ci-dessous, le texte de Joseph Hazzaya.

¹⁷³ Cf. Mt. 7,3.

¹⁷⁴ *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 18 et 20.

¹⁷⁵ MINGANA, syr., p. 275, col. 1.

¹⁷⁶ *GH*, p. 180.

¹⁷⁷ Traduction de A. GUILLAUMONT, *art.cit.*, p. 20.

¹⁷⁸ Remarquer aussi que le lien, signalé plus haut, entre la charité du regard et l'humilité spirituelle se trouve également dans ce texte des homélies grecques.

¹⁷⁹ Voir plus loin, p. 101.

¹⁸⁰ Voir plus haut, p. 260, note 26.

¹⁸¹ *L'Homélie 23*, ms Harvard syr. 30, ff. 25b-29a.

¹⁸² Harvard syr. 30, f. 26a, col. 1. — Je me réfère ici presque uniquement à des passages de *l'Homélie 23, Sur l'amour et la dilection*, mais ceux-ci ont de nombreux parallèles dans d'autres écrits de Jean de Dalyatha.

¹⁸³ *ibid.*, f. 26a, col. 2.

¹⁸⁴ *ibid.*, f. 26b, col. 1 et 2. — Le lien entre l'amour (*hûbbâ*) et l'observance des commandements a un fondement scripturaire dans le vocabulaire employé par la Peshita. En effet, dans Jn

14,21; 15,10 — texte cité par Jean de Dalyatha à ce propos (Harvard syr. 30, f. 26b, col. 1) — et dans 1 Jn 5,23, c'est le radical *h b b* qui fournit les mots mis en relation avec la garde des commandements. Dans Jn 14,15, c'est cependant le radical *r h m*; Jean de Dalyatha qui cite aussi ce verset (Harvard syr. 30, *ibid.*) — vraisemblablement de mémoire — y remplace *râhmîn* par *mahbîn*.

¹⁸⁵ *Ibid.*, f. 26a, col. 1.

¹⁸⁶ *Ibid.*, f. 26a, col. 2.

¹⁸⁷ *Ibid.*, f. 26b, col. 1.

¹⁸⁸ *Lettre 40*, in: *La Collection*, p. 427, § 7; *Cent.* 1/36.

¹⁸⁹ Harvard syr. 30, f. 26b, col. 2.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Harvard syr. 30, f. 26b, col. 1.

¹⁹³ *Ibid.*, f. 26b, col. 2.

¹⁹⁴ *Ibid.*, ff. 26b, col. 2; 27a, col. 1; 27b, col. 1.

¹⁹⁵ *Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 319, § 9.

¹⁹⁶ Harvard syr. 30, f. 29a, col. 1.

¹⁹⁷ *Ibid.*, f. 26b, col. 1 et 2.

¹⁹⁸ *Ibid.*, f. 27a, col. 2.

¹⁹⁹ *Ibid.*, f. 27a, col. 1 sqq. — Jean de Dalyatha qui associe continuellement le symbole du feu à la dilection, ne le lie que très rarement à l'amour.

²⁰⁰ Voir l'expression «un amour brûlant de dilection» dans l'*Homélie 13*, Vat. syr. 124, f. 330a.

²⁰¹ Harvard syr. 30, f. 27b, col. 1 et 2.

²⁰² Et dans Macaire grec.

²⁰³ Si, comme le pense Werner JAEGER, *Two rediscovered works of ancient christian literature: Gregory of Nyssa and Macarius*, Leiden 1954, les écrits du Pseudo-Macaire dépendent de ceux de Grégoire de Nysse, il est normal que certains éléments transmis directement par Macaire à la mystique nestorienne se retrouvent chez Grégoire. Cf. plus haut la note 4, page 258.

²⁰⁴ Macaire syriaque, qui fera seul ici l'objet de notre enquête.

²⁰⁵ Amour = *hûbbâ* et *agapè*; dilection = *rêhmtâ* et *éros*. Voir, ci-dessous, la note 224.

- ²⁰⁶ Vat. 126, ff. 554, col. 1; 555, col. 1.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, f. 518, col. 1. — Cf. *Hom.* 40, 1; *GH*, p. 275. — Voir aussi Vat. 126, f. 556, col. 2.
- ²⁰⁸ Vat. 126, ff. 519, col. 2; 539, col. 2; 548, col. 2.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, f. 550, col. 1.
- ²¹⁰ *Ibid.*, f. 516, col. 1.
- ²¹¹ *Ibid.*, f. 517, col. 2. — Voir aussi ff. 544, col. 2; 538, col. 2 (cf. *GH*, p. 87; le grec, ici, a *éros*).
- ²¹² Vat. 126, f. 522, col. 3.
- ²¹³ *Ibid.*, f. 554, col. 1.
- ²¹⁴ *Ibid.*
- ²¹⁵ *Ibid.*, f. 518, col. 2. — Cf. *Hom.* 40,1; *GH*, p. 275. — Voir aussi Vat. 126, f. 556, col. 2.
- ²¹⁶ Vat. 126, f. 518, col. 2.
- ²¹⁷ *Ibid.*, f. 522, col. 3. — Cf. *Hom.* 9,9 (*GH*, p. 88) que le syriaque suit très librement. Le grec a ici «le feu céleste du Christ». Voir aussi Vat. 126, f. 553, col. 3.
- ²¹⁸ Vat. 126, f. 522, col. 3.
- ²¹⁹ *Ibid.*, f. 535, col. 1.
- ²²⁰ *Ibid.*, f. 522, col. 3.
- ²²¹ *Ibid.*, f. 554, col. 2.
- ²²² *Ibid.*, f. 554, col. 1.
- ²²³ Voir l'expression du grec: *Hom.* 9,9 (*GH*, p. 88): «la dilection de l'amour de Dieu»; à rapprocher de celle de Jean de Dalyatha: «un amour brûlant de dilection» (cf. plus haut, note 200).
- ²²⁴ Ainsi, dans les passages parallèles de Macaire grec et Macaire syriaque: *Hom.* 25,5 (*GH*, p. 202); Vat. 126, f. 553, col. 1; — *Hom.* 40,1 et 2 (*GH*, pp. 275 et 276); Vat. 126, f. 518, col. 1 et 2.
- ²²⁵ Voir *Hom.* 25,5 et 40,2 (cités dans la note précédente).
- ²²⁶ Vat. 126, f. 527, col. 1. — Voir aussi *ibid.*, f. 553, col. 1 (cf. *Hom.* 25,5; *GH*, p. 202: le grec a ici «blesse»).
- ²²⁷ Vat. 126, f. 527, col. 1.
- ²²⁸ *Ibid.*, f. 520, col. 1. — Passage inspiré du grec: cf. *Hom.* 10,1; *GH*, p. 13.
- ²²⁹ Vat. 126, f. 516, col. 1. — Voir aussi *ibid.*, f. 518, (cf. *Hom.* 40,2; *GH*, p. 276) et f. 520, col. 1 (cf. *Hom.* 10,1; *GH*, p. 93).

²³⁰ Vat. 126, f. 520, col. 1. — Cf. *Hom.* 10,1; *GH*, p. 93.

²³¹ Vat. 126, f. 516, col. 1.

²³² *Ibid.*, f. 537, col. 2. — Ce point ne se trouve pas dans le texte grec parallèle (*Hom.* 25,5; *GH*, p. 202).

²³³ Vat. 126, f. 553, col. 3.

²³⁴ *Ibid.*, f. 537, col. 2. — Point qui ne se trouve pas non plus dans le texte grec parallèle (*Hom.* 25,5; *GH*, p. 202).

²³⁵ Macaire syriaque tel qu'il est parvenu jusqu'à nous. Voir la note suivante.

²³⁶ Il lui arrive même de corriger le grec sur ce point : voir ci-dessus, la note 211. — Macaire grec, lui, associe le feu tant à l'*agapè* qu'à l'*éros*; mais peut-être plus souvent à l'*agapè*.

²³⁷ Cf. Vat. 126, f. 518, col. 2 (*Hom.* 40,2; *GH*, p. 276): «Par la dilection de Dieu, par le désir et par la ferveur causée par l'amour spirituel, ils sont entraînés jour après jour».

²³⁸ *Cent.* 3/76; 6/23.

²³⁹ *Cent.* 3/88.

²⁴⁰ *Cent.* 3/88; 4/13.

²⁴¹ Voir plus loin, p. 109.

²⁴² *Cent.* 6/98.

²⁴³ *Cent.* 3/78.

²⁴⁴ Sous réserve d'une étude approfondie des textes de ces auteurs du point de vue dont nous nous occupons ici.

²⁴⁵ À part, peut-être, le lien mentionné par Isaac de Ninive entre dilection et insatiabilité (BEDJAN, p. 475). Voir aussi, chez Simon de Taibouthéh, plus loin, p. 205.

²⁴⁶ Cf. I. HAUSHERR, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, p. 126.

²⁴⁷ Par exemple Vat. 126, f. 527, col. 1: «l'âme ... à qui il a été donné de goûter l'intimité glorieuse et suave de la Trinité plus adorable que tout»; *ibid.*, f. 522, col. 2; f. 528, col. 2; etc...

²⁴⁸ Il s'agit d'un passage de la deuxième *Centurie*, ch. 20-36.

²⁴⁹ Vat. 126, ff. 538, col. 2 539, col. 1. — Le texte syriaque correspond à Macaire grec, *Hom.* 25,9 -10 (*GH*, pp. 204-205), mais traité assez librement.

²⁵⁰ La sœur de Marthe. Cf. Mt. 10,39.

²⁵¹ MINGANA, syr. p. 303, col. 2; trad., p. 43.

²⁵² BEDJAN, p. 337.

- ²⁵³ DE HALLEUX, II, p. 37, § 17.
- ²⁵⁴ *Cent.* 6/25-26.
- ²⁵⁵ Par exemple dans le texte cité plus haut, à plusieurs reprises.
- ²⁵⁶ Par exemple dans Vat. 126, f. 528, col. 2, cité plus bas.
- ²⁵⁷ Voir L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, pp. 449-451.
- ²⁵⁸ Vat. 126, f. 528, col. 2, qui démarque le grec *Hom.* 28,5 (*GH*, pp. 233-234). — Voir aussi, sur la contemplation de la beauté de la nature divine par l'œil de la connaissance de l'homme intérieur: *ibid.*, f. 553, col. 2 et 3, et f. 554, col. 3.
- ²⁵⁹ Vat. 126, f. 537, col. 1; cf. grec, *Hom.* 25,5 (*GH* 25,5 (*GH*, p. 202).
- ²⁶⁰ *Ibid.* — Voir aussi ff. 550, col. 1; 553, col. 1.
- ²⁶¹ Vat. 126, f. 529, col. 3. — Cf. *Lettre I* de Macaire d'Égypte dans *PG* 34, col. 407C.
- ²⁶² Vat. 126, f. 529, col. 2; f. 530, col. 2. — *PG* 34, col. 407-408.
- ²⁶³ Vat. 126, f. 529, col. 3.
- ²⁶⁴ MINGANA, p. 61.
- ²⁶⁵ *Ibid.*, p. 60. — Voir aussi *ibid.*, pp. 23, 58, etc...
- ²⁶⁶ *Ibid.*, p. 47.
- ²⁶⁷ MINGANA, syr., pp. 208, col. 2 — 209, col. 1; trad., p. 87. — Voir aussi trad., p. 98.
- ²⁶⁸ D'après la traduction de A. DE HALLEUX, II, p. 36, § 14.
- ²⁶⁹ *Ibid.*, II, p. 43, § 33. — Voir aussi *ibid.*, II, p. 40, § 26.
- ²⁷⁰ Voir, parmi les textes les plus significatifs: BEDJAN, pp. 124-125, 326, 560.
- ²⁷¹ *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, p. XXVII.
- ²⁷² Voir plus haut, pp. 109 et 250, note 75.
- ²⁷³ Voir, entre autres, MINGANA, pp. 150, 151, 156, 160, 165, 166, 167; *Lettre 48*, in: *La Collection*, pp. 501-507; *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 25, pp. 94, 96, 98; de nombreux chapitres des *Centuries*; etc...
- ²⁷⁴ *Cent.* 5/75.
- ²⁷⁵ *Memra I, Question 13*, ms. N.-D. des Semences 45, p. 20 du cahier 30 et p. 1 du cahier 31.
- ²⁷⁶ Voir plus loin, pp. 130 sqq.

- 277 *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 316b-317a.
- 278 *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 297b-298a.
- 279 *Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 319, § 8.
- 280 *Lettre 51*, *ibid.*, 475, § 5.
- 281 Voir A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), p. 19.
- 282 Vat. 126, f. 516, col. 1.
- 283 *Ibid.*, f. 528, col. 2.1.
- 283 *Ibid.*, f. 528, col. 2. — Cf. *Hom.* 28,5; *GH*, pp. 233-234.
- 284 Vat. 126, f. 551, col. 3; etc...
- 285 *Ibid.*, f. 550, col. 1; etc...
- 286 *Ibid.*, f. 549, col. 1.
- 287 *Ibid.*, f. 542, col. 3.
- 288 *Ibid.*, f. 558, col. 2.
- 289 Dans le syriaque (Vat. 126, f. 529, col. 1 sqq.) et dans *PG* 34, col. 405 sqq.
- 290 Vat. 126, f. 530, col. 1.
- 291 *Ibid.*, f. 530, col. 2.
- 292 Humilité du cœur déjà mentionnée dans une étape précédente. Le verbe pour «ne pas voir» est le même (*dlā nébwé ḥā'ar*); peut-être, cependant, pourrait-il être traduit la première fois par «ne pas remarquer», et ici par «ne pas voir», avec une nuance d'approfondissement dans la charité du jugement?
- 293 Vat. 126, f. 530, col. 2.
- 294 *Ibid.*, f. 530, col. 3.
- 295 MINGANA, syr., p. 288, col. 2; trad., p. 19.
- 296 *Ibid.*, syr., p. 303, col. 2; trad., p. 43. — Voir aussi *ibid.*, trad., pp. 30, 37, 38, 52, etc...
- 297 *Ibid.*, syr., p. 209, col. 1; trad., p. 87.
- 298 D'après la traduction de A. DE HALLEUX, II, p. 16, § 56-57.
- 299 BEDJAN, pp. 483-484.
- 300 MINGANA, syr., pp. 274, col. 2 — 275, col. 2; trad., pp. 165-167.
- 301 *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, pp. 17-20.
- 302 *Cent.* 3/82.
- 303 *Homélie 19*, Vat. syr. 124, f. 348a. — Voir aussi *Cent.* 1/37.
- 304 *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 317a.

³⁰⁵ *Lettre 12*, in: *La Collection*, p. 331, § 5.

³⁰⁶ *Homélie 2*, Vat. syr. 124, f. 283b.

³⁰⁷ Voir plus haut, p. 75.

³⁰⁸ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, ff. 292b-293a.

Jean de Dalyatha ne parle pas que d'étapes lumineuses. Il écrit dans la même homélie (f. 294ab): «Lorsque la grâce a visité le moine par l'une des choses susdites, elle contient ensuite son opération, restant cachée en lui sans agir, afin qu'il soit en butte aux coups des tentations et acquière par là de l'entraînement. Les afflictions, les angoisses, les passions impures l'attaquent alors, tandis qu'adhèrent à lui l'obscurcissement de l'âme, l'ennui, la froideur des mouvements intérieurs, le trouble, la ténèbre, le doute, le désespoir de vivre ...

«Réconforte ton âme, Frère, ... car c'est par cela que la grâce, ton éducatrice, te forme véritablement ... Elle te fait comprendre que c'est par elle que se parfont tes vertus et tes œuvres, et non par ta sollicitude; de même que c'est sur sa miséricorde que doit être fondée ta quiétude». (À rapprocher de ce que la *Lettre I* de Macaire d'Égypte nous disait de l'abandon par la grâce afin d'apprendre à ne compter que sur Dieu: voir plus haut, p. 36).

³⁰⁹ Dans le grec, voir par exemple: *Hom.* 1,12 (GH, pp. 12-13); *Hom.* 5,11 (GH, p. 63); *Hom.* 49,1 (GH, p. 316).

³¹⁰ Vat. 126, f. 549, col. 1.

³¹¹ *Ibid.*, f. 553, col. 1. — Cf. *Hom.* 25,4 (GH, pp. 201-202).

³¹² *Ibid.*, f. 537, col. 1-2. — Cf. *Hom.* 25,5 (GH, p. 202).

³¹³ MINGANA, syr., p. 309, col. 1; trad., p. 51.

³¹⁴ *Ibid.*, syr., p. 288, col. 2; trad., p. 19.

³¹⁵ BEDJAN, p. 2.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 527.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 306.

³¹⁸ Sur les expériences qui, chez Isaac, caractérisent le degré de la spiritualité, voir plus loin, p. 107.

³¹⁹ BEDJAN, pp. 122-123.

³²⁰ Voir plus loin, p. 109.

³²¹ *Lettre 1*, in: *La Collection*, p. 305, § 3. — Voir, dans le même sens, le texte d'Isaac de Ninive cité plus haut.

La même affirmation se trouve dans le *Livre des degrés*, *Homélie 15*, col. 384 et *Homélie 20*, col. 568-569, où il est dit que

seuls les «parfaits» verront le visage du Christ glorieux. (Voir aussi *Homélie 29*, col. 852: «Si quelqu'un ne meurt pas en cette vie par rapport aux dommages causés par le monde ..., il ne pourra pas, lorsqu'il sortira de son corps, être avec le Seigneur».) Les parfaits sont, pour l'auteur du *Livre des degrés*, ceux qui se sont dépouillés du monde et, s'étant humiliés comme Jésus, contemplent dès ici-bas leur Seigneur qui est dans le ciel et se reflète dans leur cœur comme dans un miroir; cf. *Homélie 16*, col. 413 et *Homélie 14*, col. 328.

³²² *Lettre 2*, in: *La Collection*, p. 313, § 7.

³²³ *Homélie 20*, Vat. syr. 124, f. 350ab.

³²⁴ *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 318b.

³²⁵ *Homélie 23*, Harvard syr. 30, f. 29a, col. 1.

³²⁶ Macaire: Vat. 126, f. 542, col. 2.

Jean de Dalyatha: *Cent.* 1/28.

³²⁷ Macaire: Vat. 126, f. 544, col. 2; cf. *Hom.* 26,10 (GH, pp. 209-210).

Jean de Dalyatha: *Cent.* 2/ 8.10.

³²⁸ Macaire: Vat. 126, f. 538, col. 1; cf. le texte parallèle dans le grec, *Hom.* 25,7 (GH p. p. 204): la comparaison des larmes avec l'eau des rivières ne se trouve que dans le syriaque.

Jean de Dalyatha: *Lettre 5*, in: *La Collection*, p. 323, § 2.

³²⁹ Macaire: Vat. 126, f. 560, col. 1.

Jean de Dalyatha: *Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 347, § 1.

³³⁰ Macaire: Vat. 126, f. 561, col. 1.

Jean de Dalyatha: *Cent.* 1/2, 2/12, etc...

³³¹ Macaire: Vat. 126, f. 537, col. 2 et f. 553, col. 1; cf. *Hom.* 25,5 (GH, p. 202).

Jean de Dalyatha: *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 316b.

³³² Macaire: Vat. 126, f. 522, col. 3; cf. *Hom.* 9,9 (GH, p. 87).

Jean de Dalyatha: *Lettre 20*, in: *La Collection*, p. 373, § 3.

³³³ Macaire: Vat. 126, f. 518, col. 1.

Jean de Dalyatha: *Lettre 12*, in: *La Collection*, p. 337, § 1.

³³⁴ Macaire: Vat. 126, f. 531, col. 1.

Jean de Dalyatha: *Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 315, § 3.

³³⁵ Macaire: Vat. 126, f. 544, col. 3; cf. *Hom.* 26,11 (GH, p. 210), suivi assez librement par le syriaque; la mention du travail commencé chaque jour ne se trouve pas dans le grec.

Jean de Dalyatha: *Lettre 45*, in: *La Collection*, p. 453, § 1.

³³⁶ Macaire: Vat. 126, f. 539, col. 1; cf. *Hom.* 25,10 (GH, p. 205).

Jean de Dalyatha: cf. *Cent.* 2/21.32.36; *Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 353, § 8.

³³⁷ Mentionnons encore l'image des «ailes de l'Esprit» employée par Jean de Dalyatha (*Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 316b), mais que je n'ai relevée que dans Macaire grec (cf. *Hom.* 1,9; 2,3; 5,11; 30,6; 47,2 — GH, pp. 10, 16, 62, 255, 305). Je n'ai trouvé dans Macaire syriaque que l'expression suivante: «À ceux qui ont été absorbés par l'amour divin, il pousse des ailes comme celles de l'aigle et ils avancent sans fatigue ...» (Vat. 126, ff. 536, col. 1).

³³⁸ *La Collection*, p. 341, § 1.

³³⁹ Vat. 126, f. 537, col. 3. — Cf. *Hom.* 25 (GH, pp. 202-203). — C'est le même texte macarien, cher, semble-t-il, à Jean de Dalyatha, dans lequel se trouvent le passage sur le feu divin et d'autres dont celui-ci s'est inspiré: voir plus haut, pp. 66-68 et notes 249, 328, 331, 336.

³⁴⁰ Vat. 126, f. 527, col. 3.

³⁴¹ Expression fréquente chez Jean de Dalyatha.

³⁴² Dans son article *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā* (p. 23), A. GUILLAUMONT se pose la question à propos de cet auteur et remarque que sa doctrine contient des éléments qui paraissent incompatibles avec le messalianisme proprement dit (le messalianisme de Macaire lui-même étant très atténué par rapport à celui que nous présentent les hérésiologues).

³⁴³ On trouvera la plupart des textes des hérésiologues anciens touchant le messalianisme dans l'introduction de M. KMOSKO à son édition du *Livre des degrés*, pp. CLXX-CCXCIII.

³⁴⁴ Voir notre article *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in: *Parole de l'Orient*, vol. VIII (1977-1978), pp. 112-115.

³⁴⁵ Voir L. VILLECOURT, *La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire*, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, année 1920, pp. 250-258. — Sur les correspondances entre des passages des *Homélies* grecques du Pseudo-Macaire et certaines accusations portées par les hérésiologues contre les Messaliens, voir plus loin, p. 85.

³⁴⁶ Voir J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902; synode de Mar Ézéchiél en 576: trad. p. 374; synode de Mar Jésusyab I en 585: trad. p. 406; synode de Timothée I en 790: trad. p. 607.

³⁴⁷ Voir KMOSKO, *op. cit.*, p. CXCI-CC.

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. CCXLII-CCLIII. — Théodore Bar Koni (*ibid.*, p. CCXLII) établit une certaine relation entre les Messaliens et Macaire (qu'il loue), mais pas seulement avec celui-ci: «On dit d'eux (des Messaliens) qu'à l'origine ils brillèrent par une conduite admirable et qu'ils furent les imitateurs des Bienheureux Antoine et Macaire et de Julien l'Ancien ... Mais, bien qu'ayant été formés à l'école des saints, ils devinrent étrangers à leur manière de vivre ...»

³⁴⁹ Il est possible que les Messaliens aient utilisé les textes du Pseudo-Macaire dont nous allons parler, sans que celui-ci ait été l'un d'eux.

³⁵⁰ Voir E. AMMANN, art. *Messaliens*, in: *DTC*, t. X, 2, col. 793-794; d'après L. VILLECOURT, *op. cit.* et A. WILMART, *L'origine véritable des homélies pneumatiques*, in: *R.A.M.*, 1 (1920), pp. 361-377.

³⁵¹ *Homélie 8*, § 3; *GH*, p. 78.

³⁵² KMOSKO, p. CCXXXV, § 18.

³⁵³ *Ibid.*, p. CCXXXIII, §§ 2 et 3.

³⁵⁴ *GH*, pp. 228-229.

³⁵⁵ Voir par exemple *Hom.* 6,15 (*GH*, pp. 68-69); 15,14-15.28 (*GH*, pp. 135-136, 143); 17,4.6.15 (*GH*, pp. 168-169, 170, 176); etc...; et KMOSKO, *op. cit.*, pp. CXCIV-CXCIX (Théodoret); p. CCXLVIII (Bar Koni); etc...

³⁵⁶ Voir *Hom.* 6,5 (*GH*, pp. 67-69) et KMOSKO, *op. cit.*, p. CCXXV (Timothée de Constantinople, § 7).

³⁵⁷ Voir *Hom.* 4,11-12 (*GH*, pp. 35-37) et KMOSKO, *op. cit.*, p. CCXXV (Timothée de Constantinople, § 6). — Ce point, tel qu'il est exprimé chez le Pseudo-Macaire, n'est pas nécessairement à entendre dans un sens matérialiste: il s'agit de la communication symbolique de la divinité qui se fait pour l'homme lumière, feu, aliment et boisson. De même, l'affirmation de l'habitation du démon dans l'âme est une question débattue chez les auteurs syriens: voir plus bas, p. 281, note 398.

³⁵⁸ Voir plus haut, pp. 73 sqq. — Cette perception «sensible» du surnaturel n'est pas forcément contraire à l'orthodoxie chrétienne. Il peut s'agir d'une sensibilité spirituelle — celle même de l'expérience mystique dans toute sa richesse affective et noétique. Par ailleurs, la participation du corps lui-même à cette expérience (participation dont nous parle fréquemment Jean de Dalyatha) est dans la logique même du dogme de l'Incarnation et de l'union actuelle au corps glorieux du Christ, les sens du corps étant associés à l'expérience de Dieu dans la mesure où ils sont spiritualisés.

³⁵⁹ Vat. 126, f. 559, col. 3.

³⁶⁰ *Ibid.*, f. 553, col. 1; cf. *Hom.* 25,4 (GH, p. 202). Cité plus haut, p. 79.

³⁶¹ Cf. Vat. 126, f. 524, col. 3; f. 542, col. 1; f. 544, col. 1.

³⁶² Vat. 126, f. 544, col. 2. — Cf. *Hom.* 26,9 (GH, p. 209); ce passage des *Homélies pneumatiques* peut servir à nuancer la conception de l'habitation du démon dans l'âme chez Macaire grec lui-même: certains lieux du cœur (et peut-être les plus profonds) lui échappent.

³⁶³ On en trouvera la traduction intégrale plus loin, pp. 229-231.

³⁶⁴ Voir mon article *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, pp. 113-114.

³⁶⁵ Jean de Dalyatha présente une doctrine très nuancée sur la vision de Dieu. Celle-ci s'effectue dans le miroir de l'âme; son objet n'est pas la *nature* de Dieu, mais sa *gloire*; la vision de cette gloire a pour substrat l'humanité glorifiée du Christ. Par ailleurs, c'est l'esprit qui est le réceptacle de cette vision, même si les sens — spiritualisés — s'en trouvent affectés, par redondance.

³⁶⁶ KMOSKO, *op. cit.*, p. CXC VII.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. CXCIX.

³⁶⁸ La neuvième des *Scolies* dont sont tirés ces textes est de 791.

³⁶⁹ KMOSKO, *op. cit.*, p. CCXIV.

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. CCXLVI et CCXLIX.

³⁷¹ Cf. Jean de DALYATHA, *Lettre 34*, in: *La Collection*, p. 399, § 2: «Le corps et l'âme se délectent ensemble de toutes ces choses, bien que seul l'esprit (*hawna*) soit le réceptacle de leur perception».

³⁷² Voir par exemple JEAN DE DALYATHA, *Homélie 3*, Vat. syr. 124, f. 287a; *Homélie 7*, Vat. syr. 124, f. 305b; etc...

³⁷³ Cf. note 371.

³⁷⁴ KMOSKO, *op. cit.*, p. CXCII. — Voir aussi, du même Théodoret, *ibid.*, p. CXCVIII.

³⁷⁵ *Ibid.*; pp. CCXLV-CCXLVI.

³⁷⁶ Voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 16-17, note 27.

³⁷⁷ Cf. *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 482. Au sujet de l'abandon de la psalmodie pour une prière meilleure on pourra remarquer que Sahdona, au VII^e siècle, prend une position analogue à celle que prendra le synode de Timothée, lorsqu'il accuse certains de ses contemporains (auxquels il reproche des erreurs qui paraissent bien être messaliennes) d'anéantir ainsi la prière véritable: cf. DE HALLEUX, II, p. 11, § 11. Il est certain que la doctrine d'un Jean de Dalyatha, d'un Joseph Hazzaya ou d'un Isaac de Ninive sur ce point peut donner lieu à des abus dont eux-mêmes furent indemnes.

³⁷⁸ Bar Koni, dans le dernier texte cité plus haut, identifie chez les Messaliens perfection et impassibilité.

³⁷⁹ P. 22-23.

³⁸⁰ Voir JEAN DE DALYATHA, *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 307b; etc...

³⁸¹ KMOSKO, *op. cit.*, p. CXCII.

³⁸² *Ibid.*, p. CXCIV.

³⁸³ *Ibid.*, p. CXCVI.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. CCXLIX.

³⁸⁵ Sur l'importance du baptême qui fait mourir au monde dans le Christ: *Homélie 20*, Vat. syr. 124, f. 351b. Sur celle de l'Eucharistie porteuse de l'Éclat du Père et source de l'union à lui: *Homélie 17*, Vat. syr. 124, f. 20b.

³⁸⁶ Voir par exemple le texte du *Livre des Questions* analysé par A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, pp. 17, 23.

³⁸⁷ *Memra sur la Nature de l'Essence divine*, ms. N.-D. des Semences 237, p. 15 du cahier 24.

³⁸⁸ Déjà, au siècle précédent, Simon de Taibouthéh se plaignait d'une telle accusation portée contre les mystiques:

«C'est ainsi que nous, les psychiques, si quelqu'un nous entretient du trésor de vie et des mystères cachés dont ont parlé les Pères, nous le tournons en dérision et nous le traitons à juste titre (croyons-nous) de fou et de Messalien écarté de l'orthodoxie! C'est là ce qu'a écrit le bienheureux Apôtre: L'homme psychique ne peut recevoir les choses spirituelles qui, pour lui, sont folie'. Malheur à nous qui, volontairement, nous privons de la grâce!» (MINGANA, syr., p. 288, col. 2).

³⁸⁹ Les mots qui, dans le vocabulaire de nos auteurs, expriment l'expérience spirituelle sont formés sur la racine *r g ʃ* (perception, sensation), de même que le terme qui désigne les sens corporels. D'où une amphibologie qui a pu donner lieu à l'interprétation matérialiste du synode.

³⁹⁰ Plus haut, p. 262, note 54.

³⁹¹ Vat. 126, f. 528, col. 2; cf. *Hom.* 28,5 (*GH*, p. 233).

³⁹² *Ibid.*, f. 559, col. 1 et 2.

³⁹³ *Ibid.*, f. 515, col. 3.

³⁹⁴ *Ibid.*, f. 542, col. 3; cf. *Hom.* 26,23 (*GH*, p. 216).

³⁹⁵ Cf. le texte synodal: «Aucune nature humaine n'a atteint en ce monde la perfection, à part celle du Christ.» (ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100); voir plus loin, p. 231.

³⁹⁶ Vat. 126, f. 552, col. 2. — Cette expression remplace, dans le syriaque, «acquérir l'adoption des fils» du grec *Hom.* 25,2 (*GH*, p. 200).

³⁹⁷ Une autre influence a pu exposer Joseph Hazzaya, en particulier, à ce que certains points de sa doctrine — parmi ceux mentionnés ci-dessus — aient été en butte aux accusations du synode de Timothée: celle de l'enseignement de Jean le Solitaire dans l'interprétation que Joseph en a donnée. Voir plus loin, pp. 123-124.

³⁹⁸ Le seul point commun à Macaire et à nos auteurs qu'on pourrait rapprocher à juste titre de la doctrine messalienne est celui de la cohabitation dans l'âme du démon et de l'Esprit Saint (point qui n'est pas mentionné par le synode). Mais nous savons que cette question est objet de débat dans la tradition théologique syrienne: contre la cohabitation, voir APHRAATE, *Démonstr.* 6,17; pour sa possibilité: *Livre des degrés* (*Hom.* 3,12), PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Memra sur l'Inhabitation du Saint-*

Esprit (édité par P. TANGHE in: *Le Muséon*, t. 73, 1960), pp. 39-71 — références extraites du cours du Prof. A. Guillaumont sur le messalianisme, École Pratique des Hautes Études, 5^e section, année 1970-1971. — Par ailleurs, nous avons vu que Macaire lui-même refuse au démon une connaissance totale du cœur de l'homme (semblable à celle qu'en a l'Esprit-Saint): voir plus haut, p. 279, note 362. De son côté, la tradition monastique, avec Évagre (cf. ANTOINE et CLAIRE GUILLAUMONT, art. *Démon*, in: *DS*, fasc. XVIII-XIX, col. 199-200), prétend que le démon ne voit pas l'intérieur de l'âme. Habitation du démon dans l'âme et, cependant, connaissance limitée pour lui à ce qui est extérieur (voir JOSEPH HAZZAYA, *Memra sur la nature de l'Essence divine*, ms. N.-D. des Semences 237, p. 23 du cahier 22), cette ambiguïté se rencontre, par exemple, chez Jean de Dalyatha qui parle à la fois de l'habitation des esprits mauvais dans l'esprit (*hawna*) où ils font des fêtes, sifflent et dansent (*Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 349, § 4) et de l'impossibilité où ils sont de connaître ce qui se passe au plus profond du cœur (*Homélie 6*, Vat. syr. 124, ff. 299ab); de même, on peut, d'après lui, distinguer le feu provoqué dans le cœur par les démons ou bien par les anges au fait que le feu des premiers n'affecte qu'une partie du corps, tandis que celui des anges l'affecte tout entier (*Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 295a).

IV. Le legs de Jean le Solitaire

¹ Voir: *Atti del XIX congresso degli orientalisti*, Rome 1938, p. 655; *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?* in: O.C.P., IV (1938), pp. 497-520; *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, O.C.A. 120, Rome 1939; *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, in: O.C.P., XIV (1948), pp. 3-42.

² *Littérature syriaque*, Paris 1907(3), p. 312. — Contre cette identification, voir I. HAUSHERR, *Aux origines ...*

³ W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 135. — Cité par I. HAUSHERR, *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis), Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, p. 24.

⁴ Lars Gosta RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund 1941, p. 80.

⁵ Dans son article *Un grand auteur spirituel retrouvé ...*

⁶ W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, Patristische Texte und Studien, Berlin 1972. — Cet ouvrage comprend une importante introduction générale à Jean le Solitaire (d'Apamée) et l'édition critique avec traduction allemande de sept *Dialogues* (avec Thomasios), deux *Lettres* (l'une de Jean à Thomasios, l'autre de Thomasios à Jean) et trois *Traités* (adressés à Thomasios). On y trouvera la liste complète des écrits attribués à Jean le Solitaire et des manuscrits de ceux-ci (pp. 5-44).

Avaient été publiés auparavant: le *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes* (texte syriaque dans S. DEDERING, *Johannes von Lycopolis, Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Upsala-Haag, 1936; traduction française dans I. HAUSHERR, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, Rome 1939, pp. 26-106); trois *Lettres* (une à Théodulos, et deux à Eutropios et Eusébios) in: LARS GOSTA RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund 1941; trois *Traités* (un sur la solitude, deux sur le baptême) in: L.G. RIGNELL, *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamea)*, Lund 1960.

⁷ W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, pp. 81-91.

⁸ *Ibid.*, pp. 103-104.

⁹ Voir CSCO, vol. 69, pp. 331-333 (éd. A. SCHER); et I. HAUSHERR, *Un grand auteur spirituel ...*, pp. 6-8.

¹⁰ W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, pp. 103-104.

¹¹ *Ibid.*, p. 103; renvoi à RIGNELL, *Drei Traktate*, p. 6, etc...

¹² Voir plus loin, pp. 229 et 230. — Notons, comme pouvant présenter quelque difficulté pour l'identification de Jean le Solitaire avec le Jean d'Apamée condamné par le synode, le fait que le théologien nestorien Babaï le Grand tenait l'auteur spirituel Jean le Solitaire en très haute estime; voir plus bas, note 15. Par contre, il est remarquable que le texte synodal ne mentionne rien de la doctrine de Jean d'Apamée qu'il condamne (contrairement) à ce qu'il fait pour Jean de Dalyatha et Joseph Hazzaya), ce qui peut faire supposer qu'il s'agissait d'un auteur déjà connu et non pas contemporain.

¹³ R. LAVENANT, *Le problème de Jean d'Apamée*, in: O.C.P., XLVI, 2 (1980), pp. 367-390.

¹⁴ Cf. I. HAUSHERR, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, p. 6.

¹⁵ Voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kepahlaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962, p. 269: «Babaï (dans son *commentaire des Centuries d'Évagre*; cf. W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 17) met ensuite Évagre au nombre des trois saints docteurs qui ont enseigné toute la vie spirituelle, qu'il divise à sa suite en «pratique» et en «science» — les deux autres étant Jean d'Apamée et Théodore de Mopsueste: l'enseignement de Jean et d'Évagre porte sur la «pratique» ..., tandis que celui de Théodore concerne la «science».»

¹⁶ W. STROTHMANN, *Johannes von Apamea*, p. 91; I. HAUSHERR, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, p. 6. Le Père DE HALLEUX situe l'activité littéraire de Jean le Solitaire entre les années 430 et 450: voir R. LAVENANT, *art. cit.*, p. 368, note 3.

¹⁷ W. STROTHMANN, *op. cit.*, p. 53.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 68 sqq.

¹⁹ Babaï n'a pas remarqué son monophysisme.

²⁰ MINGANA, syr., p. 216, col. 1. — À comparer avec L.G. RIGNELL, *Drei Traktate*, pp. 4, 7-17.

²¹ MINGANA, syr., p. 217, col. 1. — À comparer avec I. HAUSHERR, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, p. 92.

²² MINGANA, pp. 86, 88; *Commentaire sur le Livre d'Abba Isaïe* (édité par R. DRAGUET), t. 145, pp. 168, 229, 236.

²³ BEDJAN, pp. 152, 334.

²⁴ Sur les fondements bibliques et traditionnels de cette division, voir plus loin, pp. 119-121.

²⁵ P. HARB, *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), pp. 225-260. Cette étude s'appuie sur les écrits publiés par S. DEDERING et L.G. RIGNELL (voir plus haut, note 6). Les textes édités par W. STROTHMANN ne m'ont pas paru apporter des éléments substantiellement nouveaux par rapport à ceux utilisés par P. HARB, quant au sujet qui nous occupera ici.

²⁶ Voir R. LAVENANT, *Le problème de Jean d'Apamée*, p. 368.

²⁷ P. HARB, *art. cit.*, p. 232.

²⁸ *Ibid.*, pp. 232, 248.

²⁹ *Ibid.*, pp. 234-235.

³⁰ *Ibid.*, p. 231.

³¹ *ibid.*, p. 232.

³² *Ibid.*, p. 234.

³³ *Ibid.*, p. 233.

³⁴ *Ibid.*, p. 236. — Remarquer que, pour Jean le Solitaire, la pratique ascétique «corporelle» se trouve dans l'ordre «psychique». Nous verrons que ses disciples nestoriens la placeront dans l'ordre corporel lui-même.

³⁵ *Ibid.*, pp. 233-234.

³⁶ *Ibid.*, p. 233.

³⁷ *Ibid.*, p. 233.

³⁸ *Ibid.*, p. 236.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ L.G. RIGNELL, *Drei Traktate*, pp. 4, 7-17; trad. P. HARB, *art. cit.*, pp. 236-237. J'ai remplacé à deux reprises le mot «tranquillité» (*šēlyā*) par «solitude». — Texte partiellement repris par Dadisho' de Qatar (cf. p. 284, note 20): «La solitude doit être à nos yeux plus grande que toutes les pratiques, comme le dit le plus illustre des gnostiques, Jean, le Prophète de la Thébaïde».

⁴¹ P. HARB, *art. cit.*, pp. 235, 237-239.

⁴² *Ibid.*, p. 238.

⁴³ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 236.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 235.

⁴⁶ Cf. I. HAUSHERR, *Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, p. 30.

⁴⁷ S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 66,7; cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 241.

⁴⁸ P. HARB, *art. cit.*, p. 241. — Le terme *napšânâyā* (psychique) signifie aussi «animal» (animant le corps). — Voir aussi S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 60,23-26 (cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 257): «Cette conduite ... est appelée spirituelle parce qu'elle est animé d'une science supérieure à l'ordre psychique constitué dans le corps».

⁴⁹ P. HARB, *art. cit.*, p. 241.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁵¹ Cf. L.G. RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, p. 56 (deuxième Lettre). — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 243.

- ⁵² P. HARB, *art. cit.*, p. 242.
- ⁵³ *Ibid.*, pp. 243-244.
- ⁵⁴ Cf. S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 55. — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 244.
- ⁵⁵ Cf. L.G. RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, p. 61 (deuxième *Lettre*). — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 247.
- ⁵⁶ P. HARB, *art. cit.*, p. 238.
- ⁵⁷ L.G. RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, p. 56 (deuxième *Lettre*). — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 245.
- ⁵⁸ L.G. RIGNELL, *ibid.*
- ⁵⁹ P. HARB, *art. cit.*, p. 245.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 258.
- ⁶¹ *Ibid.*, p. 258.
- ⁶² *Ibid.*, p. 241.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 253.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 254.
- ⁶⁵ *Ibid.*, p. 247.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 255.
- ⁶⁷ L.G. RIGNELL, *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, p. 61 (deuxième *Lettre*). — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 247.
- ⁶⁸ S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 20. — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 240.
- ⁶⁹ P. HARB, *art. cit.*, p. 250.
- ⁷⁰ S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 71. — Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 250.
- ⁷¹ *Ibid.*
- ⁷² P. HARB, *art. cit.*, p. 254.
- ⁷³ MINGANA, syr., p. 207, col. 2; trad., p. 85.
- ⁷⁴ MINGANA, syr., p. 216, col. 1; trad., p. 97 — syr., p. 216, col. 2; trad., p. 98 — syr., p. 218, col. 1; trad., p. 100 — syr., p. 221, col. 2; trad., p. 105.
- ⁷⁵ MINGANA, syr., p. 218, col. 1; trad., p. 100 — syr., p. 221, col. 2; trad., p. 105; etc...
- ⁷⁶ MINGANA, syr., p. 216, col. 1; trad., p. 97 — syr., p. 216, col. 2; trad., p. 98; etc...
- ⁷⁷ MINGANA, syr., p. 219, col. 1; trad., p. 101.
- ⁷⁸ MINGANA, syr., p. 219, col. 1; trad., p. 102.
- ⁷⁹ MINGANA, syr., p. 216, col. 2; trad., p. 98.

- ⁸⁰ *Ibid.*
- ⁸¹ *Ibid.*
- ⁸² *Ibid.*
- ⁸³ MINGANA, syr., p. 232, col. 2; trad., p. 120.
- ⁸⁴ MINGANA, syr., p. 231, col. 2; trad., p. 118.
- ⁸⁵ MINGANA, syr., p. 218, col. 1; trad., p. 100.
- ⁸⁶ *Ibid.*
- ⁸⁷ MINGANA, syr., p. 232, col. 1; trad., p. 118.
- ⁸⁸ MINGANA, syr., p. 221, col. 1; trad., p. 104.
- ⁸⁹ MINGANA, syr., p. 221, col. 2; trad., p. 105.
- ⁹⁰ MINGANA, syr., p. 220, col. 2; trad., p. 104.
- ⁹¹ MINGANA, syr., p. 234, col. 1; trad., p. 122.
- ⁹² MINGANA, syr., p. 234, col. 2; trad., p. 122.
- ⁹³ MINGANA, syr., p. 209, col. 1; trad., p. 88.
- ⁹⁴ Voir plus loin, pp. 117 sqq, quelques raisons de ces décalages.
- ⁹⁵ En particulier la *pratikè*, la *gnostikè* et la *théologikè*.
- ⁹⁶ MINGANA, syr., p. 291, col. 2; trad., p. 24: «bodily».
- ⁹⁷ MINGANA, syr., p. 287, col. 2; trad., p. 17: «bodily».
- ⁹⁸ Que celui-ci place dans l'ordre psychique, mais que Simon met au-dessous de la «conduite mentale».
- ⁹⁹ MINGANA, syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42. — C'est la «connaissance des actions» que Simon identifie au premier autel d'Évagre (voir plus haut, p. 33), le second autel étant la conduite mentale ou «connaissance de la contemplation» (MINGANA, *ibid.*).
- ¹⁰⁰ MINGANA, syr., p. 291, col. 2; trad., p. 24.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, et MINGANA, syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42.
- ¹⁰² MINGANA, syr., p. 291, col. 2; trad., p. 24.
- ¹⁰³ MINGANA, p. 308, col. 2; trad., p. 51: «natural soul» — syr., p. 314, col. 1; trad., p. 59: «natural soul».
- ¹⁰⁴ *Ibid.*
- ¹⁰⁵ MINGANA, syr., p. 307, col. 1; trad., p. 48. — Peut-être cet aspect de la connaissance naturelle seconde est-il à mettre aussi en rapport, chez Simon, avec la conduite des œuvres extérieures.
- ¹⁰⁶ MINGANA, syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ MINGANA, syr., 314, col. 1; trad., p. 59.

¹¹⁰ MINGANA, syr., p. 309, col. 2; trad., p. 52 — et syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42.

¹¹¹ MINGANA, syr., p. 309, col. 2; trad., p. 52.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ MINGANA, syr., p. 285, col. 1; trad., p. 13.

¹¹⁴ MINGANA, syr., p. 294, col. 1; trad., p. 27.

¹¹⁵ MINGANA, syr., p. 294, col. 1; trad., p. 28.

¹¹⁶ MINGANA, syr., p. 314, col. 1; trad., p. 59.

¹¹⁷ Remarquer ici un usage des notions de Pureté et de Limpidité semblable à celui de Jean le Solitaire: Pureté et Limpidité vont de pair, mais cette dernière, liée au degré de la Perfection, succède à la première.

¹¹⁸ MINGANA, syr., p. 314, col. 1; trad., p. 59.

¹¹⁹ MINGANA, syr., p. 303, col. 1; trad., p. 42. — Voir aussi *ibid.*, syr., p. 312, col. 2; trad., p. 57 où la prière continuelle est attribuée aux «parfaits» dont la pensée (*ré'yānā*) a été pacifiée et renouvelée par l'Esprit, et dont l'intellect (*haw'nā*) a été absorbé par l'amour divin; car elle suppose la vacuité de l'intelligence (*mad'ā*) et le silence des mouvements intérieurs (*ibid.*).

¹²⁰ MINGANA, syr., p. 285, col. 1-2; trad., p. 14-15.

¹²¹ MINGANA, syr., p. 307, col. 1; trad., p. 48.

¹²² MINGANA, syr., p. 294, col. 2; trad., p. 29. — La place du don de l'amour pour tous les hommes, sans distinguer chez eux de pécheurs ou de justes (MINGANA, syr., p. 292, col. 1; trad., p. 24), n'est pas clairement indiquée par rapport aux conduites mentale et spirituelle.

¹²³ Fasc. L-LI, col. 2041-2054. Voir en particulier col. 2050-2051.

¹²⁴ BEDJAN, p. 303.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ BEDJAN, p. 304.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 234.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 303.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 122.

¹³¹ *Ibid.*, p. 92.

132 *Ibid.*

133 BEDJAN, p. 304.

134 *Ibid.*

135 *Ibid.*

136 *Ibid.*

137 BEDJAN, p. 303.

138 *Ibid.*, p. 304.

139 *Ibid.*, p. 21.

140 *Ibid.*

141 BEDJAN, p. 121.

142 *Ibid.*

143 BEDJAN, p. 122.

144 *Ibid.*, p. 128.

145 *Ibid.*

146 *Ibid.* — Le don des larmes est, pour Isaac, lié à la conduite mentale: celles-ci sont une sorte de frontière entre la corporalité et la spiritualité, entre la passibilité et la pureté (BEDJAN, pp. 244-245).

147 Sur la Pureté et la Limpidité, notions souvent interchangeables chez Isaac, voir plus loin, pp. 108-110.

148 BEDJAN, p. 128. — Sur la notion d'impassibilité chez Isaac, voir plus haut, p. 22.

149 *Ibid.*, p. 259.

150 *Ibid.*

151 BEDJAN, p. 165.

152 *Ibid.*, p. 303.

153 *Ibid.*, p. 304.

154 *Ibid.*, p. 376.

155 *Ibid.*

156 BEDJAN, p. 367.

157 *Ibid.*, p. 165.

158 *Ibid.*, p. 304.

159 *Ibid.*, p. 303.

160 *Ibid.* — Nudité de l'esprit qui n'est elle-même atteinte que dans la conduite spirituelle: BEDJAN, p. 304.

161 *Ibid.*

162 BEDJAN, p. 165.

163 *Ibid.*, pp. 304-305.

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁶⁵ Pour plus de détails, voir mes articles *Joseph Hazzaya* in: *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1341-1349; et *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 26-27.

Notes du tableau:

(Sigles: C = *Centuries*

M = Mingana (pagination de la traduction)

D = *Lettre sur les trois degrés*

N = *Memra sur la Nature de l'Essence divine* (ms N.-D. des Semences 237)

J = *Lettre 48* de 'Abdisho' (Joseph) Hazzaya dans la collection de celles de Jean de Dalyatha (*La Collection*, pp. 501-507).)

- | | |
|---|---|
| a) M 153, etc... | q) N cahier 24, p. 9; D 25, 93 |
| b) C 3/36, 4/6; M 153-154 | r) D 25, 93 |
| c) C 4/23 | s) D 24, 479, 483 |
| d) D 23, 344 | t) M 151-152; etc... |
| e) Vaine gloire, acédie, gloutonnerie, luxure: D 24, 455, 474, 25, 90, etc... | u) D 24, 478; 25, 92; etc... |
| f) M 154; D 25, 90; etc... | v) M 155; M syr., p. 263, col. 2 |
| g) J 505-507 | w) N cahier 24, p. 9 |
| h) M 154, etc... | x) M 156; D 25, 97 |
| i) C 5/65-66; etc... | y) M 150; M syr., p. 263, col. 1 |
| j) D 24, 457; 25, 90-91 | z) M 157; etc... |
| k) D 24, 456 | aa) C 4/8; D 25, 97; etc... |
| l) Humilité, patience, bonté, etc...; C 3/35, 4/7 | ab) C 3/35, 4/8; N cahier 24, p. 12; etc... |
| m) D 24, 474 | ac) N cahier 24, p. 12 |
| n) M 155 | ad) C 5/66 |
| o) C 5/28, 66; etc... | ae) M 157-159. |
| p) C 4/85; D 25, 93, 97; etc... | |

¹⁶⁶ Voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 23-24. — Le Père Khalifé-Hachem a eu l'obligeance de me communiquer le texte de deux chapitres d'une *Centurie* attribuée à Isaac de Ninive dans le ms. Paris. syr. 298 (f. 17a), dans lequel Pureté et Limpidité sont bien distinguées par l'auteur de cette

Centurie. Mais il faudrait s'assurer que celui-ci est bien Isaac, vu que cette distinction ne se rencontre pas ailleurs chez celui-ci. Voici la traduction de ces deux chapitres :

Chapitre I : « L'achèvement de la pénitence est le début de la Pureté ; celui de la Pureté est le début de la Limpidité. Le chemin de la Pureté est constitué par les travaux de la vertu, pour que soient rendues présentes les actions des révélations ».

Chapitre II : « La Pureté est le dépouillement des passions ; la Limpidité est celui des opinions et la transformation des pensées en vue de la connaissance exacte des mystères ».

¹⁶⁷ Voir *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, p. 25, note 42 ; et mon article *Joseph Hazzaya*, in : *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1345-1346.

¹⁶⁸ Voir plus loin, pp. 119-121.

¹⁶⁹ Pour Dadisho', voir MINGANA, trad., p. 104 ; et les références au *Commentaire* sur le livre de l'Abbé Isaïe données ici plus haut, pp. 247-249 (Dadisho' semble citer Évagre surtout à propos de l'ascèse). — Pour Simon de Taibouthéh, voir MINGANA, trad., pp. 13-14, 27-29, 39, 42, 48, 54. — Pour Isaac : BEDJAN, pp. 30-31, 175, 198-199, 303-304, 528 ; etc...

¹⁷⁰ Voir le tableau de la page 118.

¹⁷¹ DE HALLEUX, IV, pp. 95-96.

¹⁷² *Ibid.*, I, p. 52, § 90.

¹⁷³ Voir plus loin, pp. 117-199.

¹⁷⁴ Voir plus haut, pp. 28-29.

¹⁷⁵ DE HALLEUX, IV, p. 80, §§ 38-39.

¹⁷⁶ *Ibid.*, I, p. 51, § 89 ; I, p. 69, § 146.

¹⁷⁷ Cf. 1 Co. 2, 15 ; 3, 1-3.

¹⁷⁸ « Lorsque nous accédons à ce régime solitaire ..., contons, non plus nos sens extérieurs, comme jusqu'à présent, mais les impulsions intérieures de notre pensée (*tar'itâ*) ». D'après la traduction de DE HALLEUX, I, p. 141, § 9.

¹⁷⁹ DE HALLEUX, III, p. 37, § 45. — Pour Jean le Solitaire, cependant, celui qui est entré dans l'ordre de la Perfection à strictement parler, ne connaît plus les larmes : voir plus haut, p. 101.

¹⁸⁰ Mais très vraisemblablement d'un auteur syrien dépendant lui aussi de Jean le Solitaire, car sa manière de suivre une

même pratique spirituelle à travers les trois conduites (voir plus bas) n'a pas été reprise par les auteurs que nous avons mentionnés jusqu'ici — ce qui aurait certainement été le cas si cette méthode remontait à l'Abbé Isaïe auquel, par ailleurs, ils se réfèrent volontiers (voir plus haut, p. 243, note 27).

¹⁸¹ F. GRAFFIN, *Un inédit de l'Abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique*, in: O.C.P., XXIX, 2 (1963), pp. 449-454.

¹⁸² Sahdona, nous l'avons vu, n'en parle pas non plus, au moins de manière nette. Mais Jean de Dalyatha est plus théoricien que ce dernier. — Nous essaierons plus loin de découvrir les raisons de cette originalité de Jean par rapport à ses devanciers.

¹⁸³ Il semble qu'il en soit des titres des *Homélies* comme de ceux des *Lettres* dont un grand nombre ont tout à fait le caractère de lettres personnelles qu'on envoie, évidemment, sans les pourvoir d'un titre, mais qui cependant en portent un dans la collection où elles figurent.

Voici les titres des homélies en question dans les différentes familles de manuscrits:

Homélie 2 (L'*Homélie 2* constitue une introduction aux *Homélies 3, 4, 5* et *6*, le tout présentant un exposé général du progrès spirituel de l'ermite).

Vat. syr. 124 et 125, Harv. syr. 30 et apparentés: «Sur les actions opérées par l'Esprit et qui apparaissent pour la délectation des (moines) fervents ...; selon le premier degré, le degré intermédiaire et celui de la perfection».

Brit., Add. 14.729 a seulement: «... pour la délectation des (moines) fervents commençants».

Cambr. 1999 ne mentionne ni degrés, ni commençants.

Homélie 6.

Titre général:

Vat. syr. 124 et 125, Brit.: «Sur les visites accordées aux moines».

Harv. et apparentés, Cambr.: «Sur les visites accordées aux moines».

Harv. et apparentés, Cambr.: «Sur les visites accordées aux moines; selon trois degrés».

Titre de la première partie:

Vat. syr. 124 et 125: «Visites du premier degré».

Groupe Harv., Brit., Cambr.: «Visites du premier degré qui est celui des commençants».

Titre de la deuxième partie:

Groupe Harv., Cambr.: «Du degré intermédiaire».

Vat. syr. 124 et 125, Brit.: «Du degré intermédiaire qui est la psychicité».

Titre de la troisième partie:

Tous les mss: «Sur le degré de la perfection».

On voit qu'au moins les dénominations des degrés sont sûrement des additions.

¹⁸⁴ Vat. syr. 124, f. 303a.

¹⁸⁵ *Ibid.*, f. 293b

¹⁸⁶ *Ibid.*, ff. 293a 6294a.

¹⁸⁷ Après analyse il apparaît cependant que cette *Homélie 6* a pour armature les trois phases dionysiennes de la *Purification*, de l'*Illumination* et de l'*Union*.

¹⁸⁸ Voir *Lettre 51*, in: *La Collection*, p. 491, § 15; *Homélie 2*, Vat. syr. 124, f. 283b; *Homélie 14*, *ibid.*, f. 318a. Ces textes parlent de «degrés» sans leur donner de noms.

¹⁸⁹ Vat. syr. 124, f. 285a.

¹⁹⁰ Voir la *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient syrien*, 24, pp. 475, 478; 25, p. 94.

¹⁹¹ Vat. syr. 124, f. 320a.

¹⁹² *Ibid.*, f. 323b.

¹⁹³ Cité d'après Harv. syr. 30, f. 8a, col. 1; cf. Vat. syr. 124, f. 323b.

¹⁹⁴ *Lettre 20*, in: *La Collection*, p. 375, § 4.

¹⁹⁵ Selon l'interprétation «objective» qu'en ont donnée les mystiques nestoriens. Voir plus loin, pp. 117 sqq.

¹⁹⁶ Tel est le titre de cette homélie dans Harv. syr. 30, f. 14a, col. 2.

¹⁹⁷ Vat. syr. 124, ff. 310b-311a.

¹⁹⁸ *Ibid.*, f. 310a.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ Voir plus haut, pp. 30-31.

²⁰¹ Il faut nuancer ce que j'ai écrit à ce sujet dans mon article *Jean de Dalyatha*, in: *DS*, fasc. LII-LIII, col. 450-451, où j'ai dit que la division des degrés est souvent sous-jacente à sa pensée.

²⁰² Ce tableau s'appuie sur ce que nous avons dit jusqu'ici, sous réserve de ce que pourront apporter sur ce sujet de futures études plus approfondies.

²⁰³ S. DEDERING, *Ein dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 13. Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 230. — Cf. 1 Co 3,3. Le texte de la Peshita a pour «corporels» *pagrânê*, et pour «selon la chair» *habsar*.

²⁰⁴ S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, p. 8. Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 233. — Cf. 1 Co 2,14. La Peshita a pour «l'homme psychique» *barnâšâ dabnapšâ(h)û*. Le texte paulinien parle ensuite de «l'homme spirituel»: *rûhânâ* (1 Co. 2,15).

²⁰⁵ Voir Ga. 5,17; etc...

²⁰⁶ Ro. 8,25; etc...

²⁰⁷ Ro. 8,4.

²⁰⁸ Col. 2,12; 2,18 (pensée: *nous*; *ré'yânâ* dans la Peshita).

²⁰⁹ Ro. 8,16.

²¹⁰ Ro. 8,16.26; Ga, 4,6; etc...

²¹¹ Ro. 8,16; 1 Co. 6,17.

²¹² Ro. 8,14.

²¹³ Cf. Ga. 5,22; etc...

²¹⁴ 1 Co. 2,15; 3,1.

²¹⁵ 1 Co. 6,19.

²¹⁶ 1 Co. 15,44.

²¹⁷ Voir X. LÉON-DUFOUR, art. *Âme* in: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970(2).

²¹⁸ S. DEDERING, *Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, pp. 65-66. Cité par P. HARB, *art. cit.*, p. 241.

²¹⁹ *Ibid.*

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Cf. Ro. 8,16.

²²² Mais qu'ils conçoivent à la manière d'Évagre. Voir plus bas.

²²³ Il semble que ce n'est pas aux textes pauliniens (1 Th. 5,23; He. 4,12) mentionnant une distinction entre l'âme et l'esprit (*pneuma*; Peshita: *rûhâ*) que remonte directement

l'anthropologie tripartite utilisée par les mystiques nestoriens, comme l'indique la différence du vocabulaire, mais à Évagre. Voir plus haut, pp. 24 sqq. Cependant on trouve déjà chez saint Éphrem la mention d'une division tripartite de l'homme avec un vocabulaire différent de celui de saint Paul (*ré'yânâ* à la place de *rûhâ*): «L'âme l'emporte sur le corps; l'esprit donne la beauté à l'âme» (*Hymnes sur le Paradis*, IX; cité par J. PARISOT dans l'article *Âme (chez les Syriens)* du *DTC*, t. I, 1, col. 1018).

²²⁴ Joseph Hazzaya s'oppose même ouvertement sur ce point à Jean le Solitaire, ou tout au moins à ceux qui lui sont fidèles: «Beaucoup disent par ignorance que l'étape corporelle est la figure des tracas supportés dans le monde. Ils ne savent pas ce qu'ils disent ni ce dont ils discutent; car l'étape corporelle consiste dans (l'acquisition de) la pureté par laquelle est achevée l'observance des commandements». D'après la traduction de F. GRAFFIN, in: *L'Orient Syrien*, 23, p. 336.

²²⁵ *Cent.* 4/6.

²²⁶ *Cent.* 4/7.

²²⁷ *Cent.* 4/8.

²²⁸ *Memra sur la Nature de l'Essence divine*, ms. N.-D. des Semences, cahier 24, p. 12.

²²⁹ Voir mon article *Joseph Hazzaya*, in: *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1344. — Sur le travail manuel, chez celui-ci, par rapport aux trois degrés: «Pour ceux qui sont encore aux étapes corporelle et psychique, j'insiste pour qu'ils vaquent au travail manuel. Mais ceux qui sont parvenus à l'étape pneumatique n'ont plus besoin de cela, car, même si la prestation de ce qui leur est nécessaire est faite par d'autres, cela ne leur porte aucun préjudice» (*Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 468).

Les raisons pour lesquelles Joseph demande le travail manuel même à ceux qui sont arrivés à l'étape psychique sont qu'il les aidera à vaincre l'acédie et que, leur permettant de se suffire à eux-mêmes, ils n'auront pas besoin de quitter la solitude: (*ibid.*, p. 467). — Pour ce qui concerne le fait de s'abstenir de l'office canonique, Joseph indique, par contre, clairement que cela ne doit pas avoir lieu de manière définitive, mais seulement dans des états contemplatifs particuliers (voir *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 24, p. 482; etc...)

²³⁰ Voir plus loin, pp. 230 sqq.

²³¹ Voir plus haut, p. 283, note 12.

²³² Cependant, comme le rappelle R. LAVENANT, *art. cit.*, p. 386, le Jean d'Apamée condamné par le synode semble avoir été contemporain de Jean de Dalyatha et Joseph Hazzaya.

²³³ Il préfère — nous l'avons dit — s'inspirer de la division dionysienne des étapes de la purification, de l'illumination et de l'union.

²³⁴ Voir plus haut, p. 101; et *Homélie 26*, « *Sur les diverses sortes de dons* », Vat. syr. 124, f. 326a. Dadisho' de Qatar, parlant de la prière incessante et du rejet immédiat des attaques démoniaques, dit que l'Abbé Isaïe les appelle « non-vertus » (MINGANA, syr., p. 216, col. 2; trad., p. 98).

²³⁵ Larmes dans l'étape de la purification (de honte et de reconnaissance): *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293ab. Larmes dans l'étape de l'illumination (causées par l'embrasement de la dilection): *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 294b; *Homélie 23*, Harv. syr. 30, f. 27b. Pour Jean de Dalyatha également, il semble qu'il n'y ait plus de larmes dans les moments les plus élevés de l'étape de l'union: *Homélie 23*, *ibid.*

Ajoutons que Jean de Dalyatha n'a pas retenu la distinction entre Pureté (*dakyûtâ*) et Limpidité (*šapyûtâ*), ce dernier terme étant, du reste, assez rare dans ses écrits.

V. L'apport de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys l'Aréopagite

1. Grégoire de Nysse.

¹ MINGANA, syr., p. 287, col. 2; trad., p. 18.

² Peut-être Simon se réfère-t-il ici au *De hominis opificio*, in: PG 44, col. 246A. — Sur le rôle que Grégoire donne au cœur dans la vie mystique: voir plus loin, p. 138.

³ MINGANA, syr., p. 225, col. 2; trad., p. 110.

⁴ Voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922, pp. 79-80.

⁵ Version syriaque éditée par C. VAN DEN EYNDE, *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain 1939.

⁶ Voir la bibliographie de l'article *Grégoire de Nysse*, par M. CANEVET, dans le *DS* fasc. XLII-XLIII, col. 971-1011.

⁷ Seconde édition, Paris 1953.

⁸ *Art. cit.* (voir note 6 ci-dessus).

⁹ Sur les rapports entre Grégoire de Nysse et le Pseudo-Macaire, voir plus haut, p. 258, note 4 et M. CANEVET, *art. cit.*, col. 1006.

¹⁰ Sur l'influence de Grégoire sur le Pseudo-Denys, voir M. CANEVET, *art. cit.*, col. 1007.

¹¹ Sur cette distinction chez Macaire et les mystiques nestoriens, voir plus haut, pp. 60 sqq.

¹² *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953(2).

¹³ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁵ PG 44, col. 10480; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 206. — Dans les textes cités ici, je reproduis les traductions de J. Daniélou, en employant, cependant, systématiquement le mot «amour» pour *agapè* et «dilection» pour *éros*.

¹⁶ PG 44, col. 772A.

¹⁷ PG 44, col. 773CD; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 207.

¹⁸ Voir une analyse analogue de l'aspect ardent et extatique de l'*éros* chez le Pseudo-Denys: *Noms divins*, IV, 12 sq. (PG 3, col. 709A sq.). Mais pour celui-ci, *agapè* et *éros* sont «synonymes»: *Noms divins*, IV, 12 (PG 3, col. 709B).

¹⁹ Cependant, pour Jean de Dalyatha, c'est la dilection qui est le facteur de l'union: *Homélie 23, Sur l'amour et la dilection* (Harv. syr. 30, f. 26b, col. 2); etc... Mais il s'agit alors de l'union parachevée par l'expérience de sa force extatique.

²⁰ Distinction moins nette, rappelons-le, chez Joseph Hazzaya que chez Jean de Dalyatha. Voir plus haut, pp. 63-64.

²¹ «Audacieusement», à cause de ce que le mot *éros* peut évoquer de désir sensuel. Il est certain que ma traduction de *rēhmtā* par «dilection» n'exprime pas le désir connoté par son correspondant grec *éros*. (Le mot *rēhmtā* adopté par les traducteurs syriens ne l'exprime pas non plus par lui-même.) D'un autre côté, traduire *hūbhā* (*agapè*) par «charité», et non pas «amour», est également approximatif; comme l'a signalé J.

DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 200, l'*agapè* de Grégoire — comme celle de Macaire et de nos auteurs nestoriens, pouvons-nous ajouter, — ne correspond pas tout à fait à la «*caritas*» néo-testamentaire: celle-ci, en effet, ne désigne pas — sauf exception — dans le Nouveau Testament, l'amour de l'homme pour Dieu en réponse à l'*agapè* de celui-ci, comme c'est le cas chez les auteurs dont nous nous occupons.

²² PG 44, col. 722A; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 206.

²³ Vat. syr. 126, f. 520, col. 1; cf. *Hom.* 10,1 (GH, p. 93).

²⁴ Peut-être pourrait-on traduire: «C'est le ravissement, (nom) duquel nos Pères désignent le fait de voir la gloire de Dieu»; l'expression au sujet de laquelle Jean de Dalyatha se réfère aux Pères serait alors le ravissement; tandis que celle de «vision de la gloire de Dieu», avec le sens technique qu'elle a chez Jean, ne leur serait pas attribuée.

²⁵ Plus haut, dans la même homélie, Jean a déjà écrit: «(L'âme) plonge dans les vagues de sa beauté (celle de la lumière de la Trinité) et reste longtemps dans la stupeur. D'autres fois elle est transformée de vision en vision et, *en un seul instant, elle effectue des départs stupéfiants et innombrables*» (Vat. syr. 124, f. 296a). — À comparer avec le texte de Grégoire de Nysse cité dans la note 30.

²⁶ Vat. syr. 124, f. 298a.

²⁷ Vat. syr. 124, f. 320a; corrigé, ainsi que Vat. syr. 125, f. 186c, d'après les autres mss.

²⁸ Le progrès continu dans la vision de Dieu ne semble pas avoir été mis autant en évidence par les autres mystiques nestoriens. Citons cependant ce beau texte de Sahdona: «Lorsque l'intelligence reçoit sous forme de représentations (*mbaggéât*) une telle image de la gloire de l'Insondable et que l'aspect de son visage scintille de lumière, elle désire recevoir davantage la vision du Très-Haut et ne sent plus ce qui la concerne, abîmée qu'elle est dans le désir du Glorieux. Car pour l'amour, il n'est pas de limite de saturation, mais plus le regard de son œil est baigné de lumière, plus il devient transparent pour rencontrer la lumière inaccessible, jusqu'à ce qu'il côtoie les confins de l'inconnaissance et apprenne par là-même la grande connaissance de Celui qui (demeure) inaccessible dans l'invisibilité» (d'après la traduction de A. DE HALLEUX, IV,

p. 78, § 31). Remarquer que ce texte ne parle de l'insatiabilité de l'amour que jusqu'à l'arrivée à l'inconnaissance, et dans le cadre d'une progression qui ne semble s'appliquer qu'à notre condition présente.

²⁹ PG 44, col. 404B; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 302.

³⁰ Ailleurs (PG 44, col. 876BC; cité par J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 294), Grégoire écrit: «Il lui semble (à l'âme) qu'elle n'en est qu'au début de son ascension ... En effet, pour celui qui se lève vraiment, *il faudra toujours se lever ...*»

³¹ PG 44, col. 941A-C; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 300.

³² PG 44, col. 1037BC; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 301.

³³ Voir le texte cité dans la note 30.

³⁴ Voir le texte cité dans la note 25.

³⁵ PG 44, col. 777CD; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 293. Etc...

³⁶ Harv. syr. 30, f. 28b, col. 1.

³⁷ *Lettre 46*, in: *La Collection*, p. 455, § 2.

³⁸ *Lettre 40*, in: *La Collection*, p. 425, § 6. — La satiété est liée pour Jean de Dalyatha, nous l'avons dit, à la stupeur, laquelle exclut tout mouvement, en particulier tout mouvement de désir. Peut-être la notion grégorienne de mouvement de désir incessant (même dans l'extase: voir plus loin, pp. 133-134) a-t-elle été ainsi mise au second plan, dans l'analyse de Jean, du fait de l'influence d'Évagre et de la méfiance de celui-ci pour le «mouvement» (lié dans sa métaphysique à l'état de chute des intellects): pour Évagre, la «contemplation de la sainte Trinité» est toujours «une vision égale à elle-même»; voir *Cent.* V,63.

³⁹ 2 Co. 3,18: «Et nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, de gloire en gloire». — Comparer Jean de Dalyatha (Vat. syr. 124, f. 320a; texte cité plus haut, pp. 131-132): «Chaque fois qu'ils s'élèvent d'un degré dans la gloire ...»

⁴⁰ PG 46, col. 713BC; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 267.

⁴¹ Voir plus haut, pp. 45-46.

⁴² Voir plus haut, p. 20.

⁴³ PG 44, col. 1245D-1248B; J. DANIELLOU, *op. cit.*, p. 257. — Chez Jean de Dalyatha, la progression incessante dont nous avons parlé s'effectue à l'intérieur de l'âme; voir par exemple *Lettre 36*, in: *La Collection*, pp. 403-405, § 5.

⁴⁴ Voir dans J. DANIÉLOU, *op. cit.*, le chapitre sur l'habitation du Verbe, pp. 252 sqq., et, plus bas, notre paragraphe sur le symbole du miroir (pp. 155-157).

⁴⁵ PG 44, col. 977C; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 307.

⁴⁶ Voir par exemple PG 44, col. 828B; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 254. Etc...

⁴⁷ A. GUILLAUMONT, art. *Cor et cordis affectus*, (in: DS, fasc. XV, col. 2287-2288) parle, à propos de la notion de cœur chez le Pseudo-Macaire, d'une «transposition sur le plan spirituel», transposition qu'il dit être beaucoup moins nette que dans l'hésychasme qui a une conception à la fois spirituelle et physiologique du cœur. Nous avons vu (plus haut, p. 262, note 54) que les mystiques nestoriens s'apparentent sur ce point au courant hésychaste. Macaire lui-même paraît, au moins une fois, lier ensemble le cœur corporel et le cœur spirituel: dans l'*Homélie* 43, 7 (du grec), il explique que, de même que la pupille de l'œil peut contenir, malgré son exiguité, toutes les créatures, ainsi le cœur est un vase très petit (il s'agit donc du cœur de chair) qui peut cependant renfermer toutes les bêtes démoniaques, ou, au contraire, Dieu et les anges.

⁴⁸ *Art. cit.*, pp. 70-72.

⁴⁹ Dans le même sens, Grégoire distingue bien les sens spirituels des sens corporels — point sur lequel plane une certaine amphibologie chez Macaire et les mystiques nestoriens (voir plus haut, p. 92). Même si, pour lui, il y a entre eux une «certaine analogie» (PG 44, col. 780C; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 225), «Grégoire n'affirme nulle part que les sens spirituels ne seraient autre chose que les sens corporels transfigurés» (M. CANEVET, *art. cit.*, col. 998); au contraire, c'est dans la mesure où les sens corporels sont morts que le Verbe vit dans l'âme (PG 44, col. 1068A; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 228).

⁵⁰ Voir I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, in: O.C.P., II (1936), p. 359.

⁵¹ Voir L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 449.

⁵² Voir J. DANIÉLOU, *op. cit.*, pp. 190-191; et, du même auteur, dans l'article *Contemplation* du *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIV, les colonnes 1872-1873. — Avant Grégoire, les

images bibliques de la nuée et de la ténèbre illustrent, surtout sur le plan de la pensée théorique, la transcendance de Dieu par rapport aux forces de l'esprit humain; avec Grégoire, ces images deviennent des symboles intimement liés aux sommets de l'expérience mystique.

⁵³ PG 44, col. 377AB; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 194.

⁵⁴ PG 44, col. 1000C; J. DANIELOU, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁵⁵ Voir PG 44, col. 1000CD; J. DANIELOU, *op. cit.*, p. 19.

⁵⁶ Voir J. DANIELOU, art. *Contemplation* in: *DS*, fasc. XIV, col. 1773-1774.

⁵⁷ L'expression est de J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, p. 19.

⁵⁸ L'expérience de la ténèbre divine est exprimée aussi chez Grégoire de Nysse par le symbole de la nuit (voir J. DANIELOU, *ibid.*, pp. 195, 197, etc...), symbole qu'on ne rencontre pas avec ce sens chez les auteurs spirituels nestoriens.

⁵⁹ *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha* (à paraître).

⁶⁰ *Lettre 36*, in: *La Collection*, pp. 402-404, § 5.

⁶¹ *Lettre 38*, in: *La Collection*, p. 411, § 6.

⁶² *Lettre 51*, in: *La Collection*, p. 476, §§ 7-8.

⁶³ Voir J. DANIELOU, art. *Contemplation*, in: *DS*, fasc. XIV, col. 1875-1876: «*Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*».

⁶⁴ Voir plus haut, p. 139.

⁶⁵ Voir plus haut, p. 141. — Expression qui se trouve également chez le Pseudo-Denys; voir ci-dessous.

⁶⁶ Voir H.-Ch. PUECH, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, in: *Études Carmélitaines*, octobre 1938, p. 34: «L'exégèse proposée (par le Pseudo-Denys de l'expression scripturaire de 'nuée' — *néphélè* — dans la *Hiérarchie ecclésiastique* XV, 6 — PG 3, 336AB) ne retient de l'image aucune obscurité: la Nuée est ici symbole des 'saintes intelligences comblées de Lumière, recevant sans procession la première manifestation du Premier Éclat', la transmettant ensuite aux degrés inférieurs de la hiérarchie, et exprime la fécondité, le pouvoir de vivification et de perfectionnement de cette 'génération de pluie intellectuelle'».

⁶⁷ On trouvera dans l'article de Jean-Michel HORNUS, *Le Corpus dionysien en syriaque*, in: *Parole de l'Orient*, vol. 1, 1 (1970), pp. 69-93, une étude détaillée sur les mss. syriaques qui nous ont transmis des œuvres du Pseudo-Denys. Ils en présentent deux versions: l'une due probablement à Sergius de Reshaïna et dont il n'existe qu'un témoin (ms Sinaïticus 52), l'autre étant l'œuvre de Phocas Bar Sergius d'Édesse. Les mss. de cette seconde version sont nombreux: voir HORNUS, *art. cit.* Pour ce qui concerne le vocabulaire qui nous intéresse ici, dans les passages de la *Théologie mystique* que nous allons citer, il y a accord entre les deux versions.

⁶⁸ Pour le syriaque, voir HORNUS, *art. cit.*, pp. 86 et 87. Pour le grec, voir *PG* 3, col. 997AB.

⁶⁹ HORNUS, *art. cit.*, p. 87; *PG* 3, col. 997B.

⁷⁰ HORNUS, *art. cit.*, pp. 88 et 89; *PG* 3, col. 1000A.

⁷¹ HORNUS, *art. cit.*, pp. 92 et 93; *PG* 3, col. 1001A.

⁷² Syr.: ms N.-D. des Semences 237 (passages de la *Théologie mystique*, ch. I, § 1; § 2, début; § 3, début et fin; ch. II, début), cahier 20, p. 20. — Grec: *PG* 3, col. 1025A.

⁷³ Voir par exemple: *Lettre 36*, in: *La Collection*, pp. 403-405, § 5 («dans la nuée de lumière aux multiples éclats ... il sera caché à toute vision et à tous les voyants»); *Lettre 47*, in: *La Collection*, p. 459, § 6 («la nuée de la lumière multiresplendissante par laquelle la lumière divine est cachée à la vue et à tous les voyants»); *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293a («la nuée de la lumière essentielle»).

⁷⁴ *Commentaire sur le Livre d'Abba Isaïe* (éd. R. DRAGUET), CSCO, t. 145, p. 164.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 136; cf. Ex 13,21 sq.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 127-138; cf. Ex 49,39.

⁷⁷ MINGANA, syr., p. 292, col. 1; trad., p. 24.

⁷⁸ Voir en particulier le texte cité plus haut, p. 71.

⁷⁹ Voir DE HALLEUX, I, p. 116, § 31; I, p. 117; § 35; I, p. 118, § 37; II, pp. 10-11, § 8; IV, p. 78, § 29.

⁸⁰ BEDJAN, p. 193.

⁸¹ *Ibid.*, p. 217.

⁸² *Ibid.*, p. 480.

⁸³ *Ibid.*, pp. 14, 124, 144, 284, 329, 333 sqq., 339, 341.

⁸⁴ *Cent.* 5/69; *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 23, p. 11.

⁸⁵ MINGANA, syr., p. 263, col. 1; trad., p. 150.

⁸⁶ *Ibid.*, syr., p. 265, col. 1; trad., p. 152.

⁸⁷ *Ibid.*, syr., p. 267, col. 2; trad., p. 155.

⁸⁸ Voir plus haut, la note 66 de la p. 301; Voir *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 24, pp. 6, 9, 14. — Pour Jean de Dalyatha, au contraire, la médiation des anges s'arrête précisément lorsque l'homme arrive au seuil de la nuée; voir *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 297b.

⁹⁰ Voir *Cent.* IV, 23.

⁹¹ *Cent.* 5/78, 6/80.

⁹² PG 44, col. 377A. — Ce texte peut avoir inspiré le Pseudo-Denys dans un passage de la *Théologie mystique* cité plus haut.

⁹³ PG 44, col. 380A.

⁹⁴ Voir plus loin, pp. 162 sqq.

⁹⁵ Voir par exemple *Théologie mystique*, PG 3, col. 997A-1000A; et *Noms divins*, PG 3, col. 872AB.

⁹⁶ Voir R. ROQUES, art. *Contemplation*, in: *DS*, fasc. XIV, col. 1896: *Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*.

⁹⁷ Cf. R. ROQUES, dans l'*Introduction* à l'édition de la *Hiérarchie céleste* (*Sources chrétiennes*, n° 58), Paris 1958, p. XXXII.

⁹⁸ *Art. cit.*, p. 356.

⁹⁹ Voir J. DANIÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique*, pp. 264 et 266.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 262.

¹⁰¹ *Ibid.*, tout le chapitre sur «La sortie de soi», pp. 261-273; et spécialement p. 266.

¹⁰² *Ibid.*, p. 266.

¹⁰³ PG 46, col. 361AB; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 265.

¹⁰⁴ PG 46, col. 713BC; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 267.

¹⁰⁵ PG 45, col. 941A; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 268.

¹⁰⁶ PG 44, col. 989C; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 271.

¹⁰⁷ Voir l'index de A. J. WENSINCK, *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, à *Ecstasy*.

¹⁰⁸ BEDJAN, pp. 164, 174, etc...

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 155.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 175. — Cf. ÉVAGRE, *Cent.* III, 88. — Ce texte

d'Isaac est compris dans ce sens (suspension de la conscience ordinaire et non extase proprement dite par sortie de soi) par I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, pp. 355-356.

¹¹¹ MINGANA, syr., p. 309, col. 1; trad., p. 51.

¹¹² *Cent.* 6/80; Harv. syr. 30, f. 84b.

¹¹³ Voir la *Lettre 48* (dans la collection de celles de Jean de Dalyatha), in: *La Collection*, p. 501-503, § 4.

¹¹⁴ Chez Grégoire de Nysse également on trouve l'affirmation que l'extase est un retour à la grâce angélique de l'impassibilité originelle (voir J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 272). Cette conception de l'extase est à rattacher chez lui au premier aspect de celle-ci, dont nous parlons en ce moment.

¹¹⁵ *Cent.* 6/98.

¹¹⁶ Il en va autrement, nous allons le voir, pour Jean de Dalyatha.

¹¹⁷ MINGANA, syr., p. 310, col. 1 et 2; trad., p. 53.

¹¹⁸ Cf. 1 Co. 12,2-4.

¹¹⁹ BEDJAN, p. 50. — Dans leur conception de la stupeur, ces auteurs restent très influencés par la théologie évagrienne des contemplations et sa perspective intellectualiste.

¹²⁰ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 294b.

¹²¹ *Ibid.*, f. 295a.

¹²² *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 355, § 2.

¹²³ *Homélie 7*, Vat. syr. 124, f. 304b; *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 308b; etc...

¹²⁴ *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 355, § 1; *Homélie 7*, Vat. syr. 124, f. 304b; etc...

¹²⁵ *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 308b.

¹²⁶ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 298a; *Homélie 8*, *ibid.*, ff. 307a, 308b.

¹²⁷ *Homélie 8*, *ibid.*, f. 307b.

¹²⁸ *Homélie 6*, *ibid.*, f. 298a.

¹²⁹ Nos traductions françaises de ces deux termes ont été adoptées en fonction de ce que nous allons dire. Ce n'est donc pas sur elles, mais sur l'usage des mots syriaques, que nous nous appuyons dans cette analyse.

¹³⁰ *Lettre 24*, in: *La Collection*, p. 381, § 1.

¹³¹ *Lettre 29*, in: *La Collection*, p. 391 § 1.

¹³² Voir *Cent.* 1/39; *Lettre 51bis*, in: *La collection*, p. 491, § 13; etc...

¹³³ *Lettre 2*, in: *La Collection*, p. 311, § 4.

¹³⁴ *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 355, § 2.

¹³⁵ *Cent.* 1/42.

¹³⁶ *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 355, § 1.

¹³⁷ *Lettre 46*, in: *La Collection*, p. 455, § 1.

¹³⁸ Non pas nécessairement parce que Jean n'aurait pas fait l'expérience de ces «degrés supérieurs», mais parce que le processus s'étend sur une durée très longue, comme le dit la suite du texte.

¹³⁹ *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 307ab.

¹⁴⁰ *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 355, § 2; *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 306ab; etc...

¹⁴¹ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293a.

¹⁴² *Lettre 47*, in: *La Collection*, p. 459, § 6.

¹⁴³ *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 319b.

¹⁴⁴ *Lettre 47*, in: *La Collection*, p. 459, § 6.

¹⁴⁵ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293a.

¹⁴⁶ *Homélie 6*, *ibid.*, f. 297a.

¹⁴⁷ *Homélie 14*, *ibid.*, f. 319b.

¹⁴⁸ *Homélie 8*, *ibid.*, f. 308b; *Homélie 14*, *ibid.*, f. 314a.

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ *Homélie 11*, *ibid.*, f. 327a.

¹⁵¹ *Homélie 13*, *ibid.*, f. 331a.

¹⁵² Dans un texte cité par J. DANIÉLOU, art. *Contemplation*, in: *DS*, fasc. XIV, col. 1877, Grégoire semble associer la stupeur (*ekplêxis*) à l'état intérieur qui fait suite à l'extase elle-même, à un niveau inférieur à celle-ci. Cf. *PG* 46, col. 361AB.

¹⁵³ Comme l'écrit J. DANIÉLOU, *ibid.*, col. 1876; «C'est en devenant plus présent que Dieu devient plus ténébreux». — Chez Jean de Dalyatha, l'influence du Pseudo-Macaire reste toujours prépondérante, et en particulier celle de sa mystique de la lumière.

¹⁵⁴ Voir plus haut, p. 20.

¹⁵⁵ Le Pseudo-Denys emploie lui aussi l'image du miroir, encore qu'assez rarement. Ainsi dans la *Hiérarchie céleste* III, 2 (*PG* 3, col. 165A) où il s'inspire de *Sag* 7,26; et dans la *Hiérarchie*

ecclésiastique III, ch. 3,10 (PG 3, col. 440B): «... ces rayons qui ne sont pas de ce monde aiment à refléter leur propre splendeur avec un éclat plus intégral et plus lumineux sur des miroirs faits à leur image» (trad. M. DE GANDILLAC, *Œuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, Paris 1943, p. 275). Mais Grégoire traite du symbolisme du miroir dans la connaissance mystique de manière plus détaillée et plus fréquemment. Sur ce point également a pu s'exercer sur les mystiques nestoriens la double influence de Grégoire et de Denys.

¹⁵⁶ *Op. cit.*, pp. 210-222, 236-237.

¹⁵⁷ J. DANIÉLOU, *ibid.*, a montré comment la notion de miroir telle que Grégoire l'utilise a corrigé dans un sens chrétien la doctrine plotinienne de la purification de l'âme dans le but de contempler, dans la beauté de celle-ci, le resplendissement de l'éclat divin.

¹⁵⁸ Voir, par exemple, PG 44, col. 164A, 340AB, 833AB, 868C-869A, 1269C; PG 46, col. 89C. — On pourra consulter aussi sur ce sujet G. HORN, *Le « miroir » et la « nuée », deux manières de voir Dieu d'après Saint Grégoire de Nysse*, in: R.A.M., t. 8 (1927), pp. 113-131.

¹⁵⁹ PG 44, col. 1272AC; J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 211.

¹⁶⁰ BEDJAN, pp. 455, 520, 564.

¹⁶¹ MINGANA, p. 49, et, particulièrement, pp. 60-61.

¹⁶² Joseph Hazzaya, plutôt que l'image du miroir, emploie celle du « firmament du cœur » (voir plus haut, p. 48). — Chez Sahdona, on ne trouve pas la doctrine de la vision de Dieu dans le miroir de l'âme (voir DE HALLEUX, I, p. XII, note 82); l'emploi du symbole du miroir se rattache, chez lui, directement à celui qu'en fait saint Paul dans 2 Co. 3, 7.18, où le miroir fait allusion au visage de Moïse resplendissant de la gloire de Dieu: cf. DE HALLEUX, I, p. 369; II, p. 30, § 16; p. 38, § 21; III, p. 1, § 3.

¹⁶³ En purifiant leur âme, car elle est par elle-même un miroir (*Lettre 7*, in: *La Collection*, p. 327, § 3) qu'il faut décanter (*Lettre 28*, in: *La Collection*, p. 389, § 2), comme le demandait également Grégoire de Nysse.

¹⁶⁴ Comme chez Grégoire aussi, la Beauté divine est vue avec la beauté même de l'âme. Mais Jean insiste davantage,

semble-t-il, sur la différence entre la beauté « naturelle » de l'âme purifiée et celle qui lui est communiquée par le reflet en elle de celle de Dieu (voir *Homélie* 22, Harv. syr. 30, f. 25a, col. 1).

¹⁶⁵ *Lettre* 14, in: *La Collection*, p. 345 § 2.

¹⁶⁶ Voir M. CANEVET, *art. cit.*, col. 983.

¹⁶⁷ *Ibid.*, col. 989-990.

¹⁶⁸ Voir sur ce point les références fournies par J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris 1931 (6), t. II, pp. 199-200.

¹⁶⁹ Noter le jeu de mots basé sur les lettres s, t, n.

¹⁷⁰ BEDJAN, p. 189.

¹⁷¹ Ms N.-D. des Semences 45, cahier 31, p. 3.

¹⁷² Voir plus loin, p. 195.

2. *Le Pseudo-Denys.*

¹⁷³ Voir P. SHERWOOD, *Sergius of Reshaina and the syriac versions of the Pseudo-Denys*, in: *Sacris Erudiri*, 4 (1952), pp. 174-184; et Jean-Michel HORNUS, *art. cit.*

¹⁷⁴ Voir A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, pp. 224-225.

¹⁷⁵ Voir G. HEIL, *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie céleste, Étude et texte critiques (Sources chrétiennes, n° 58)*, Paris 1958, pp. 51-52.

¹⁷⁶ Voir P. SHERWOOD, *op. cit.*

¹⁷⁷ Voir A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 271.

¹⁷⁸ Voir plus loin, p. 161.

¹⁷⁹ La citation de Denys est tirée des *Noms divins*, IV, 11 (PG 3, col. 708D).

¹⁸⁰ BEDJAN, p. 169.

¹⁸¹ MINGANA, syr., p. 283, col. 1 — 287, col. 1; trad., pp. 10-17.

¹⁸² MINGANA, syr., p. 284, col. 1; trad., p. 12.

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ MINGANA, syr., p. 285, col. 2; trad., pp. 14-15.

¹⁸⁷ *Ibid.*, syr., p. 285, col. 1 et 2; trad., pp. 13-14.

¹⁸⁸ *Ibid.*, syr., p. 283, col. 2; trad., p. 11.

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ MINGANA, syr., p. 284, col. 2; trad., p. 13.

¹⁹¹ *Ibid.*, syr., p. 283, col. 1; trad., p. 11.

¹⁹² *Ibid.*, syr., p. 286, col. 1; trad., p. 15.

¹⁹³ *Ibid.*, syr., p. 286, col. 2; trad., p. 16.

¹⁹⁴ *Ibid.*, syr., p. 283, col. 1; trad., p. 11.

¹⁹⁵ Particulièrement l'«inconnaissance»; voir plus loin, pp. 162 sqq.

¹⁹⁶ Au moins dans les textes publiés par Mingana.

¹⁹⁷ MINGANA, syr., p. 284, col. 2; trad., p. 13; etc...

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ MINGANA, syr., p. 284, col. 1; trad., p. 12 — syr., p. 286, col. 1; trad., p. 15 — etc...

²⁰⁰ *Ibid.*, syr., p. 286, col. 1; trad., p. 15; etc... — Le mot grec employé dans le texte auquel Simon se réfère visiblement est *méthexis*, participation (à Dieu): cf. *Noms divins*, II, 6 (PG 3, col. 956A).

²⁰¹ MINGANA, syr., p. 284, col. 1; trad., p. 12.

²⁰² *Ibid.*, syr., p. 286, col. 2; trad., p. 16.

²⁰³ *Ibid.*, syr., p. 287, col. 1; trad., p. 16.

²⁰⁴ L'équivalent des mots composés avec la préposition *huper* se rencontrent parfois, çà et là, chez nos auteurs, en particulier chez Jean de Dalyatha; mais assez peu fréquemment. — Sur la doctrine mystique du Pseudo-Denys, on pourra lire, en particulier, R. ROQUES, art. *Contemplation*, in: *DS*, fasc. XIV, col. 1885-1911; et *id.*, art. *Denys l'Aréopagite (le Pseudo-)*, in: *DS*, fasc. XVIII-XIX, col. 264-286.

²⁰⁵ Que certains — nous le verrons — interprètent, du reste, dans un sens qui n'est pas exactement celui que leur donne Denys.

²⁰⁶ Passage cité par A. SCHER, *Joseph Ḥaṣṣāyā, écrivain syriaque du VIII^e s.*, in: *Rivista degli studi orientali*, t. 3 (1910), pp. 60-61; puis par I. HAUSHERR, *Doutes au sujet du «Divin Denys»*, in: *O.C.P.*, II (1936), pp. 488-489, et A. GUILLAUMONT, *Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, pp. 216-218.

²⁰⁷ Vraisemblablement contre Serge de Reshaïna: voir A. GUILLAUMONT, *op. cit.*, pp. 219-226.

²⁰⁸ Voir plus loin, p. 176.

²⁰⁹ *éllû ît atrâ lampasšâqû*; ms Mossoul 100, p. 6 du cahier 8.

²¹⁰ «Explication» ou «traduction»?

²¹¹ Cinquième *Memra*, ms Mossoul 100, pp. 15 et 16 du cahier 22.

²¹² Voir plus haut, pp. 159-160.

²¹³ Au moins dans les textes publiés par MINGANA,.

²¹⁴ Voir plus haut, pp. 145-146.

²¹⁵ Pp. 142-143. — Voir aussi la *Lettre I du Pseudo-Denys* (PG 3, col. 1065A) qui peut être mise en parallèle avec ce texte et dans laquelle le terme d'inconnaissance revient comme un leitmotiv.

²¹⁶ PG 3, col. 872AB; cité par R. ROQUES, art. *Contemplation*, in: *DS*, fasc. XIV, col. 1899.

²¹⁷ *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys*, p. 42.

²¹⁸ Comme la ténèbre: voir H.-Ch. PUECH, *ibid.*

²¹⁹ Cf. *Théologie mystique*, I, 3. Syr.: ms N.-D. des Semences 237, cahier 20, p. 19 — grec: PG 3, col. 1001A.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Cent.* III, 88.

²²² I. HAUSHERR, *Ignorance infinie*, pp. 351-362.

²²³ Plus haut, p. 149.

²²⁴ BEDJAN, p. 175.

²²⁵ C'est la contemplation spirituelle qui comprend les contemplations évagriennes (de mode mystique) des corporels et des incorporels.

²²⁶ BEDJAN, p. 378.

²²⁷ Les autres usages qu'Isaac fait du terme «inconnaissance» relèvent de l'ignorance au sens péjoratif du mot. Cf. BEDJAN, pp. 87, 522.

²²⁸ *Cent.* 4/4.

²²⁹ Doit-on, par ailleurs, entendre l'énumération présentée par Joseph, comme une gradation ascendante? C'est le cas, habituellement, dans les diverses énumérations que contiennent ses *Centuries* et qui portent, par exemple, — souvent de manière énigmatique, c'est-à-dire sans mention directe des termes techni-

ques auxquels elles s'appliquent, — sur les contemplations, les «lieux» (Pureté, Limpidité, au-dessus de la Limpidité), les vertus des degrés corporel et psychique, etc... S'il en était ainsi dans le texte que nous venons de citer, les mouvements de louange des anges, seraient supérieurs à l'état d'inconnaissance.

²³⁰ *Cent.* 5/69.

²³¹ Voir des passages analogues dans le *Memra sur la Nature de l'Essence* (ms N.-D. des Semences 237, cahier 23, p. 7): «Comprenez, mes bien-aimés, que cette contemplation du Jugement et de la Providence de Dieu submerge l'intellect comme dans une nuée et le fait se tenir dans l'inconnaissance, car elle est plus haute et plus élevée que toutes les connaissances»; et dans *Cent.* 4/41.

²³² Joseph insiste sur l'aspect lumineux des contemplations du degré psychique (voir MINGANA, pp. 150, 155, 156; etc...), même s'il en associe l'une ou l'autre à l'expérience de la nuée (MINGANA, p. 155).

²³³ Voir *Théologie mystique*, I, 1 (PG 3, col. 997B); et aussi *Noms divins*, IV, 2 (PG 3, col. 708D).

²³⁴ Autres que celle de la sainte Trinité: voir la suite du texte.

²³⁵ *Cent.* 5/78.

²³⁶ Les cinq contemplations évagriennes des corporels, des incorporels, du Jugement, de la Providence, de la sainte Trinité.

²³⁷ *Cent.* 4/35.

²³⁸ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 24, pp. 12 et 13.

²³⁹ Joseph cite dans ce *Memra* son *Livre des Chapitres* (= *Centuries*). Voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 17-18.

²⁴⁰ Le mot «inconnaissance» est pris aussi ailleurs par Joseph dans un sens péjoratif: voir *Cent.* 3/42.90; MINGANA, p. 149.

²⁴¹ MINGANA, syr., p. 283, col. 1 et 2; trad., p. 11. — Voir aussi *ibid.*, syr., p. 284, col. 1; trad., p. 12.

²⁴² Voir *Noms divins*, VII, 3 (PG 3, col. 872A): «dans une union qui se situe au-delà de l'intelligence».

²⁴³ Voir MINGANA, syr, p. 307, col. 1; trad., p. 48.

²⁴⁴ DE HALLEUX, IV, p. 78, § 31.

²⁴⁵ *Homélie 13*, Vat. syr. 124, f. 331a.

²⁴⁶ *Lettre 16*, in: *La Collection*, p. 354, § 2.

²⁴⁷ *Lettre 38*, in: *La Collection*, p. 409, § 2.

²⁴⁸ Le texte parle de la «contemplation de la Sainte Trinité».

²⁴⁹ *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 306b.

²⁵⁰ Le passage dont est tiré ce texte traite des contemplations des corporels, des incorporels et de la sainte Trinité.

²⁵¹ Voir plus haut ce que nous avons dit de la «stupeur» chez Jean de Dalyatha dans ses rapports avec l'extase de Grégoire de Nysse (pp. 151-155).

²⁵² *Lettre 51*, in: *La Collection*, p. 497, § 3.

²⁵³ *Théologie mystique*, I, 3 (PG 3, col. 1001A): *tôn horôménôn kai tôn horôntôn*.

²⁵⁴ *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 293a. — Comparer le texte syriaque de la *Théologie mystique* cité plus haut (p. 143), *in fine*: «... par le non-voir et l'inconnaissance, de voir et de connaître (*wabiad lâ bẖâtâ ulâ ida'tâ nēbẖé unēda'*) Celui qui est au-dessus de la vision et de la connaissance».

²⁵⁵ Cité d'après la version syriaque (voir plus haut, p. 142).

²⁵⁶ *Théologie mystique*, III (PG 3, col. 1033C).

²⁵⁷ *Noms divins*, IV, 2 (PG 3, col. 696B).

²⁵⁸ *Noms divins*, IV à XIII. Voir R. ROQUES, dans l'introduction à l'édition de la *Hiérarchie céleste* (*Sources chrétiennes*, n° 58), Paris 1958, p. XXV.

²⁵⁹ MINGANA, syr., p. 284, col. 2; trad., p. 13.

²⁶⁰ *Ibid*, syr., p. 315, col. 2; trad., p. 61.

²⁶¹ *Ibid.*, syr., p. 283, col. 1; trad., p. 10.

²⁶² D'après la traduction de A. DE HALLEUX, I, pp. 114-115, § 28. — Voir aussi *ibid.*, I, p. 115, § 29; I, pp. 115-116, § 31; III, p. 6, § 20.

²⁶³ *Cent.* 6/80.

²⁶⁴ *Cent.* 1/4.

²⁶⁵ *Lettre 45*, in: *La Collection*, p. 452, § 3.

²⁶⁶ Celle-ci par exemple: «Mon cœur vient de s'emporter contre ma plume; je vais la briser parce qu'elle ne peut dépeindre ici des beautés merveilleuses. Je vois (en effet) des fleuves d'eau vive couler de la Source des Béatitudes, et, bien qu'ils m'apparaissent, ils sont recouverts et cachés par le silence ...» (*Lettre 2*, in: *La Collection*, p. 310 § 6).

²⁶⁷ Voir plus haut, pp. 159-160.

²⁶⁸ Voir par exemple la *Hiérarchie céleste*, ch. II.

²⁶⁹ Introduction à l'édition de la *Hiérarchie céleste*, p. XLIV, note 3.

²⁷⁰ Voir *Homélie 9*, Vat. syr. 124, f. 323a: «L'âme devient une source qui ne tarit pas, une fontaine d'où jaillit la Vie qui dépasse la parole; je veux dire que fait irruption en l'homme le langage mystique, dans une liberté confiante et pleine de joie».

²⁷¹ Pour Joseph Hazzaya, les intellections de la contemplation des réalités corporelles — et même celles de la contemplation des intelligibles accompagnée du «langage spirituel» — sont exprimables d'une certaine manière par la «composition des paroles». Cf. *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences, cahier 22, p. 11; et *Cent.* 4/85.

²⁷² Par «symbole» nous entendons ici une image (ou un groupe d'images) intimement liée à une expérience ou à une situation existentielle, qu'elle seule peut exprimer ou évoquer, par un mode de signification qui n'est pas celui des concepts. Par exemple, chez Jean de Dalyatha, la vision du Christ appelée boisson, l'union à Dieu expérimentée comme la pénétration au sein d'une montagne de lumière, etc...

²⁷³ Voir plus haut, p. 92.

²⁷⁴ BEDJAN, p. 471.

²⁷⁵ *Lettre 40*, in: *La Collection*, p. 424, § 5. Voir aussi *Lettre 1*, *ibid.*, p. 307, § 4: «Comme ce lieu des visions merveilleuses est celui de la stupeur, il est aussi entouré d'une clôture de silence».

²⁷⁶ *Homélie 17*, Vat. syr. 124, f. 334b.

²⁷⁷ «Leur Sanctus qui est émerveillement et silence incessant et qui émane de la Vie totale en un vivant mouvement de feu»: *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 306a.

²⁷⁸ P. 170.

²⁷⁹ *Hiérarchie céleste*, VII, 3 (PG 3, col. 209B).

²⁸⁰ *Ibid.*, XIII, 4 (PG 3, col. 305A). — M. DE GANDILLAC, *La Hiérarchie céleste*, p. 115, note 3, a précisé comment la notion de circonspection a un sens différent chez le Pseudo-Denys et chez Saint Jean Chrysostome. Chez ce dernier la circonspection résulte chez les anges de la crainte d'un éblouissement par la lumière divine — bien que celle-ci soit proportionnée à la

faiblesse de leur regard. Chez Denys il s'agit plutôt d'une sorte d'humilité devant le don de Dieu.

²⁸¹ *Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 351, § 6.

²⁸² L'usage fréquent du mot « rayon », chez Jean de Dalyatha en particulier, est vraisemblablement à rattacher aussi à l'influence du Pseudo-Denys. Chez celui-ci, voir par exemple *Théologie mystique*, I, 1 (PG 3, col. 1000A): « le rayon suressentiel de la ténèbre divine »; *Noms divins*, PG 3, col. 872B; etc...

²⁸³ *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 320b.

²⁸⁴ A. J. WENSINCK, *op. cit.*, p. LIII; cf. BEDJAN, p. 187.

²⁸⁵ Sur l'ordre de ces trois dénominations chez les auteurs syriens voir plus bas.

²⁸⁶ Traduction de M. DE GANDILLAC, *Hiérarchie céleste*, VI, 2, p. 104 (PG 3, col. 200D-201A).

²⁸⁷ Voir *Hiérarchie céleste*, VII, 1 (PG 3, col. 205B-207D).

²⁸⁸ Voir J. PARISOT, art. *Ange (chez les Syriens)*, in: *DTC*, I, 1, col. 1254 et 1256-1257. Parmi les auteurs cités mentionnons saint Éphrem qui dit que les Séraphins louent Dieu, mais que les Chérubins le portent (col. 1254). — Aux origines de la théologie nestorienne, saint Jean Chrysotome subordonne aussi les Séraphins aux Chérubins: voir *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, PG 48, col. 728D. Mais il lui arrive d'omettre dans le même livre la mention des uns ou des autres dans ses énumérations des ordres angéliques, ou même de citer les Chérubins avant les Séraphins dans une série ascendante; voir R. ROQUES, *Hiérarchie céleste*, p. LX.

²⁸⁹ Ms Mossoul 100, pp. 2-4 du cahier 8. Traduction de A. GUILLAUMONT, dans *Les « Kephalaïa gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, pp. 216-217.

²⁹⁰ Voir le *Memra II* du *Livre des Questions*, ms N.-D. des Semences, cahier 31, pp. 3-4. — Le passage cité ci-dessus et contenant la discussion sur la place des Chérubins par rapport aux Séraphins ne se trouve pas dans ce ms. — La *Centurie 6/102* de Joseph présente exactement la même hiérarchie des ordres angéliques que celle du *Livre des Questions*.

²⁹¹ Voir R. ROQUES, *Hiérarchie céleste*, pp. LVII sqq.

²⁹² *Hiérarchie céleste*, VII, 4 (PG 3, col. 212A). Voir aussi *ibid.*, VII, 1 (PG 3, col. 204B); XV, 1 (PG 3, col. 328B); XV, 9 (PG 3,

col. 340A). — Sur le mouvement céleste circulaire chez les philosophes grecs, voir M. DE GANDILLAC, *Hiérarchie céleste*, p. 106, note 3.

²⁹³ MINGANA, syr. p. 283, col. 1; trad., p. 11.

²⁹⁴ *Cent.* 6/11. Voir aussi *Cent.* 6/40.

²⁹⁵ *Cent.* IV, 88.

²⁹⁶ *Cent.* 5/108.

²⁹⁷ Ce «circuit» (*krúkyā*) dont parle Joseph correspond à peu près au «mouvement hélicoïdal» chez Denys. Cf. *Noms divins*, IV, 9 (PG 3, col. 705AB).

²⁹⁸ Voir plus haut, p. 142.

²⁹⁹ À rapprocher de ce que nous avons vu plus haut (pp. 173-174) sur la «gravité» dans la contemplation.

³⁰⁰ *Hiérarchie céleste*, XV, 6 (PG 3, col. 336AB); traduction de M. DE GANDILLAC, *op. cit.*, pp. 181-182.

³⁰¹ *Cent.* 2/16.

³⁰² Toujours dans le domaine de l'angéologie, signalons que plusieurs éléments de ce que Jean de Dalyatha écrit sur les anges se trouvent çà et là dans les œuvres du Pseudo-Denys. Par exemple la mutuelle *compénétration* des ordres hiérarchiques qui cependant restent *distincts*; voir *Noms divins*, IV, 2 (PG 3, col. 696A) et Jean de Dalyatha, *Homélie 4*, Vat. syr. 124, f. 316a.

³⁰³ *Hiérarchie céleste*, XV, 2 (PG 3, col. 328D-329C).

³⁰⁴ *Lettre 51*, in: *La Collection*, pp. 476-478, §§ 9 et 10.

³⁰⁵ *Lettre 25*, in: *La Collection*, p. 382, § 2.

³⁰⁶ *Homélie 17*, Vat. syr. 124, f. 338a.

³⁰⁷ Voir plus haut, pp. 65-69.

³⁰⁸ Cette enquête n'est évidemment pas exhaustive, mais vise seulement à donner une certaine idée de l'influence du Pseudo-Denys sur la pensée des mystiques nestoriens.

³⁰⁹ Plus haut, p. 293, note 187.

³¹⁰ En étudiant les trois voies chez Jean de Dalyatha on peut noter l'influence très probable sur la pensée de celui-ci de la notion d'«union» dont le Pseudo-Denys, plus que tout autre auteur chrétien ancien, a fait un terme technique d'importance centrale dans sa pensée mystique.

³¹¹ C'est sous cette influence que, chez plusieurs d'entre eux, la nuée est liée à la contemplation mystique des créatures ou de

l'action de Dieu en elles, que l'inconnaissance est surtout entendue par rapport à ce qui est créé, et que le silence est considéré uniquement sous son aspect subjectif.

³¹² Voir ci-dessous.

³¹³ *Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, pp. LII-LIII.

³¹⁴ *The Book which is called The Book of the Holy Hierotheos with extracts from the Prolegomene and Commentary of Theodosios of Antioch and from the « Book of Excerpts » and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, éd. et trad., Londres et Oxford 1927.

³¹⁵ *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyde 1886.

³¹⁶ Page LII: «The initiated mind acts as new creator».

³¹⁷ Traduction de A.L. FROTHINGHAM, *op. cit.*, p. 109.

³¹⁸ BEDJAN, p. 256. — Il est certain que le passage, isolé du contexte de tout le chapitre où il se trouve, pourrait se prêter à l'interprétation retenue par A. J. WENSINCK. En voici ma traduction (volontairement très littérale): «D'abord, il (l'esprit de l'homme) défait ce qui est ici-bas de toute sa constitution et il le réduit au néant, comme (ce néant) qui était l'état premier de nos corps. Alors il s'élève par l'intelligence au-delà du commencement de l'existence du monde, lorsque la création n'existait pas et qu'il n'y avait rien: ni ciel, ni terre, ni anges, ni aucune des choses qui furent. Et comment soudainement (sic: il faut comprendre: «Et il considère comment ...») il (sic: il faut comprendre «Dieu», comme nous engage à le faire le temps passé du verbe qui suit) les amena toutes à l'existence (*aïti lahwâyâ lkûlhên*), lui suffisant pour cela de le vouloir, et tout se tint achevé devant lui (= Dieu). Puis il (= l'esprit de l'homme) descend, par la pensée, en se transférant de l'une à l'autre de toutes les créatures de Dieu, etc...»

³¹⁹ A. J. WENSINCK, *op. cit.*, pp. LII-LIII; cf. BEDJAN, p. 223 et FROTHINGHAM, *op. cit.*, p. 99.

³²⁰ Cf. Ro. 6,6; etc...

³²¹ Voir *Cent.* IV, 40; et surtout *Cent. Suppl.* 24, que cite précisément Isaac dans un autre texte (BEDJAN, p. 544) que celui mentionné ci-dessus et où il parle également de la crucifixion de l'esprit (*hawna*). Après y avoir expliqué que «la Croix est la porte

des mystères», il dit: «Le Père ressuscite l'âme qui est morte de la mort du Christ, par la contemplation de tous les mondes» (= ÉVAGRE, *Cent. Suppl.* 24). Voir I. HAUSHERR, *L'influence du « Livre de saint Hiérophane »*, dans *De doctrina spirituali orientalium*, in: *Orientalia Christiana*, t. 30, 3 (1933), pp. 176-211; réimprimé dans I. HAUSHERR, *Études de spiritualité orientale*, *Orientalia Christiana Analecta* 183 (1969), pp. 23-58. Pour notre propos, voir, dans cette réimpression, pp. 50-51.

³²² *Op. cit.*, p. LIII.

³²³ BEDJAN, p. 182.

³²⁴ FROTHINGHAM, *op. cit.*, p. 92. Traduit ici d'après le texte anglais cité par A. J. WENSINCK.

³²⁵ *Cent.* VI, 69. — Signalons que dans le texte d'Isaac il s'agit précisément de la connaissance qu'ont les uns des autres les anges, les âmes et les démons. — I. HAUSHERR, *L'influence du « Livre de saint Hiérophane »*, p. 50, renvoie aussi, à propos du texte d'Isaac, à ÉVAGRE, *Lettre à Mélanie*.

³²⁶ Pages 49-51.

³²⁷ Rapprochements que F. S. MARSH reprend en partie.

³²⁸ Voir I. HAUSHERR, *L'influence du « Livre de saint Hiérophane »* et A. GUILLAUMONT, art. *Étienne Bar Soudaïli*, in: *DS*, fasc. XXX (1961), col. 1481-1488. Voir aussi A. GUILLAUMONT, *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens*, p. 332.

³²⁹ Voir A. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 325.

³³⁰ Voir *id.*, art. *Étienne Bar Soudaïli*, in: *DS*, fasc. XXX, col. 1482.

³³¹ *Ibid.*

³³² À moins d'affirmer, comme le fait WENSINCK à propos d'Isaac de Ninive, — avec un certain a priori, croyons-nous, — que tout mysticisme, ou en tout cas celui de l'Orient, est «essentiellement panthéiste»! (*Mystic treatises by Isaac of Nineveh*, p. XXVI).

V. L'influence de la théologie dogmatique nestorienne

¹ Certains problèmes de théologie dogmatique nestorienne seront étudiés en détail dans mon ouvrage sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*.

² Voir R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, p. 19.

³ Dans J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 463.

⁴ Sur la théologie de l'Église nestorienne, en général, voir E. AMANN, art. *Nestorienne (l'Église). La théologie*, in: *DTC*, XI, 1, col. 288-313; et M. JUGIE, *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. 5, Paris 1935, pp. 9-347.

⁵ MINGANA, p. 93.

⁶ *Ibid.*, pp. 95-96.

⁷ *Ibid.*, pp. 109 et 110.

⁸ Voir l'Index de l'édition par R. DRAGUET du *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, *CSCO*, t. 145, p. 257.

⁹ BEDJAN, pp. 113-114.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 319-320.

¹¹ *Ibid.*, p. 352.

¹² *Ibid.*, p. 418.

¹³ *Ibid.*, pp. 155-160.

¹⁴ *Ibid.*, p. 358.

¹⁵ *Ibid.*, p. 168.

¹⁶ *Memra* 2, ms N.D. des Semences 45, cahier 31, page 4.

¹⁷ Affirmation du Pseudo-Denys, d'après lequel Joseph vient de mentionner les neuf chœurs angéliques.

¹⁸ Nous parlerons plus loin de l'influence de Théodore de Mopsueste sur l'angélologie des mystiques nestoriens, et particulièrement sur celle de Joseph Hazzaya.

¹⁹ *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, *CSCO*, t. 145, p. 257.

²⁰ MINGANA, p. 93.

²¹ *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, *CSCO*, t. 145, p. 85.

²² BEDJAN, p. 242.

²³ *Ibid.*, p. 285.

²⁴ *Ibid.*, p. 186.

²⁵ *Memra* 2, ms N.-D. des Semences 45, cahier 31, page 5.

²⁶ Harv. syr. 30, f. 31a, col. 1.

²⁷ Expression qui échappe, en quelque sorte, à Jean, du fait de la mention précédente de la *nature* du feu. Habituellement il tient à préciser que c'est la *gloire* de Dieu qui est vue et non pas sa nature. Voir plus loin, pp. 195 sqq.

²⁸ Je corrige ici Harv. syr. 30 par Brit. syr. Add. 14,729 et la version arabe. Harv. syr. 30 a ici: «Sans la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ». Mais, même dans Harv. syr. 30, le sens général du texte est clair. L'expression «le temple de l'humanité» du Christ est typique de la théologie dogmatique nestorienne.

²⁹ *Cent.* 6/10.

³⁰ JOSEPH HAZZAYA, *Cent.* 2/61. Dans le même sens, voir aussi le texte de Jean de Dalyatha cité ci-dessus.

³¹ Ce point sera étudié dans mon livre sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*.

³² JEAN DE DALYATHA, *Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 319 § 7.

³³ *Id.*, *Homélie 20*, Vat. syr. 124, f. 349a.

³⁴ *Ibid.*, f. 349b.

³⁵ JOSEPH HAZZAYA: MINGANA, syr., p. 269, col. 2; trad., p. 159.

³⁶ *Ibid.*, syr., p. 267, col. 2; trad., p. 156.

³⁷ Sur ce point nos auteurs prêtent le flanc à l'accusation de messalianisme. Voir la profession de foi de Nestorius de Nouhadra dans O. BRAUN, *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, in: *Oriens Christianus*, II (1902), texte syriaque, pp. 304-308: «J'anathématise aussi toutes les opinions mauvaises des Messaliens qui, en blasphémant, disent parfois que la divinité du (Fils) Unique est vue par son humanité, et d'autres fois que *son humanité est simple et sans composition*». Sur Nestorius de Nouhadra, voir plus loin, pp. 217-223.

³⁸ Dans le texte syriaque des *Homélie catéchétiques* de Théodore de Mopsueste (voir R. TONNEAU et R. DEVREESSE, *Les Homélie catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Studi e Testi* 145, Vatican 1949, col. 145), ces expressions sont *mâyûtê* et *lâ mâyûtê* (mortels et immortels), *méthablânê* et *lâ méthablânê* (corruptibles et incorruptibles), *hâšûšê* et *dlâ haššâ* (passibles et impassibles), *méstablânê* et *lâ méstablânê* (muables et immuables). Voir par exemple *op. cit.*, p. 9 (syr., f. 3a); p. 5 (syr., f. 2a); p. 7 (syr., f. 2b); p. 355 (syr., f. 89b); p. 459 (syr., f. 115b); etc... — Cette distinction de deux étapes dans le devenir de l'humanité est d'origine biblique. On sait le soin particulier qu'à l'école d'Antioche de lier la théologie à une étude attentive du sens

immédiat de l'Écriture; cf. 1 Co. 15,50-54, où se trouve l'antithèse corruptible/mortel — incorruptible/immortel.

³⁹ Pour Sahdona, par exemple, voir DE HALLEUX, I., p. X, et les références données à cet endroit. — Chez Jean de Dalyatha, ces expressions sont rares; voir cependant *Cent.* 2/32 (cité plus haut, p. 66).

⁴⁰ C'est pour lui, en langage évagrien, la contemplation (par intellections) du Jugement et de la Providence.

⁴¹ Équivalent de *lâ méstahlpânê*.

⁴² Ms N.-D. des Semences 237, cahier 24, p. 21; voir aussi cahier 25, p. 1.

⁴³ Sur ces étapes chez Joseph Hazzaya, voir plus haut, p. 109.

⁴⁴ Voir le tableau de la page 109.

⁴⁵ Établies, pour ce qui concerne Joseph Hazzaya, d'après l'ensemble du *Memra sur la Nature de l'Essence*.

⁴⁶ À chacune des étapes psychique et spirituelle appliquées au progrès de l'humanité en général, il y a évidemment des individus qui restent à des stades antérieurs. Prises sous leur aspect collectif et historique, elles marquent des jalons dans la possibilité qu'ont les hommes d'accéder personnellement à ces étapes: d'Adam pécheur à Moïse, par exemple, aucun homme ne pouvait atteindre l'étape psychique, etc... Précisons de plus que le séjour individuel dans ces étapes n'est pas définitif. Voir plus haut, pp. 123-124.

⁴⁷ Pour Joseph, Adam était immortel avant la transgression. Après celle-ci, son corps ne mourut pas tout de suite, mais son âme, elle, mourut à l'instant même par rapport à la connaissance de la vérité. Voir *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences, cahier 22, p. 22.

⁴⁸ Voir W.F. MACOMBER, *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, Rome 1964, p. 14, qui renvoie au *Commentaire* de Théodore sur l'Épître aux Romains 11,15 (PG 66, col. 856A). Voir aussi J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 459 (Synode de Sabrisho' I (596)): «Nous repoussons ... quiconque dit que la nature d'Adam a été créée immortelle dès l'origine».

⁴⁹ Le corps, l'âme et l'intellect.

⁵⁰ Voir W.F. MACOMBER, *op. cit.*, p. 8, qui renvoie au *Commentaire* de Théodore sur la Genèse dans SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca*, Leipzig 1869, p. 12. — Voir, dans le même sens, la *Lettre* du patriarche Georges I (680) dans J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 496.

⁵¹ *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 24, p. 16.

⁵² Pour Théodore, la résurrection du Christ, par exemple, confirme les anges dans l'espérance qu'ils ont d'acquérir l'immutabilité; voir les références fournies par W.F. MACOMBER, *op. cit.*, p. 34.

⁵³ Même enseignement dans la *Lettre* du patriarche Georges I (en 680); cf. J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 495. — Voir aussi la *Lettre 2* du patriarche Timothée I (passage cité par M. JUGIE, *op. cit.*, p. 245, note 3).

⁵⁴ *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 22, pp. 10-11.

⁵⁵ Voir plus bas.

⁵⁶ *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 22, p. 13.

⁵⁷ *Ibid.*, cahier 23, p. 14.

⁵⁸ *Ibid.*, cahier 24, p. 3. — Ces enseignements que tirent les anges du cri lancé par le sang d'Abel et des ascensions d'Énoch et d'Élie sont à peu près les mêmes que ceux que, selon Cyrus d'Édesse (*Cause de la Résurrection*, VII), Dieu désire voir les hommes en tirer; cf. W.F. MACOMBER, *op. cit.*, pp. 39-41.

⁵⁹ *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 23, p. 21.

⁶⁰ *Ibid.*, cahier 23, p. 21.

⁶¹ *Ibid.*, cahier 24, p. 12. — Pour les hommes, l'accès à l'étape de la Perfection a été rendu possible à la Pentecôte (*ibid.*, cahier 24, p. 12).

⁶² «Actuel», car les anges, selon Jean, attendent eux aussi un renouvellement de leur état lors de la Parousie; voir *Homélie 12*, Vat. syr. 124, f. 328b.

⁶³ *Homélie 14*. Vat. syr. 124, f. 314b.

⁶⁴ J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 495.

⁶⁵ Ms N.-D. des Semences, cahier 22, p. 15.

⁶⁶ Théodore de Mopsueste dit aussi que les anges déchus étaient préposés aux mouvements de l'air: *In Ro.*, VIII, 19 (PG 66, col. 824D).

⁶⁷ Il est intéressant de rapprocher cette explication du péché des anges, à cause de l'homme, de celle, analogue, fournie par le Coran. Cf. *Sourates*, 7, 10-12; 27, 63-64; 38, 71-78.

⁶⁸ *Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 22, p. 20.

⁶⁹ J.B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 495.

⁷⁰ Voir les références données par W.F. MACOMBER, *op. cit.*, pp. 10 et 11.

⁷¹ MINGANA, syr., p. 291, col. 1; trad., p. 23.

⁷² *Lettre 47*, in: *La Collection*, p. 461, § 8.

⁷³ Voir le texte du commentaire de Théodore sur les Évangiles que reproduit Salomon de Basrah dans le *Livre de l'Abeille*; cité par ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 324.

⁷⁴ Voir plus haut, p. 158.

⁷⁵ Babaï le Grand (fin du VI^e siècle et début du VII^e) est considéré comme l'un des «Pères» par Dadisho' de Qatar: voir plus haut, p. 14.

⁷⁶ Possibilité niée par la théologie nestorienne du temps de Timothée I: voir plus loin, pp. 229-230, le texte de la condamnation des écrits de Jean de Dalyatha; et plus haut, p. 318, note 37, la profession de foi de Nestorius de Nouhadra.

⁷⁷ Souvent exprimée clairement dans les *Homélies*, et très souvent de manière implicite dans les différents écrits de Jean. Exemple de mention implicite: «Les fils qui te viennent de ton Esprit sont transformés en ta ressemblance, non pas selon la nature, mais selon ta gloire» (*Lettre 51*, in: *La Collection*, p. 479, § 12). Ici la distinction est appliquée à la transformation en la ressemblance de Dieu, et pas à sa vision. Mais les deux vont de pair (cf. *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 298a).

⁷⁸ Voir mon article *Des centuries de Joseph Ḥazzaya retrouvées?*, pp. 29-32. — Dadisho' de Qatar, qui parle de la «vision de l'éclat de la gloire de Dieu» (*Commentaire du Livre d'Abba Isaïe*, CSCO, t. 145, p. 170), n'hésite pas, semble-t-il, à écrire aussi qu'à la résurrection «nous verrons la nature divine de la glorieuse Trinité» (*ibid.*, CSCO, t. 145, p. 90; t. 144 (syr.), p. 117).

⁷⁹ *Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 320a. Voir plus haut, pp. 134-136.

⁸⁰ Voir plus haut, pp. 130 sqq.

⁸¹ Voir plus haut, pp. 154-155.

⁸² «La transcendance de la miséricorde unit (à elle) ceux qui la contemplent, d'un degré de gloire à un autre encore meilleur» (*Homélie 14*, Vat. syr. 124, f. 319b). La suite du texte montre qu'il s'agit d'un progrès incessant.

⁸³ Chez Grégoire de Nysse on rencontre la distinction entre la nature divine et ses énergies, la gloire étant *une* de ces dernières (voir P. DESEILLE, art. *Gloire de Dieu (chez les Pères de l'Église)*, in: *DS*, fasc. XXXIX-XL, col. 439). De même le Pseudo-Denys distingue entre l'Essence inaccessible et les énergies qui la manifestent; mais la gloire ne figure pas parmi celles-ci (*ibid.*, col. 440-441).

En occident, cependant, la distinction entre nature et gloire divines a été formulée dès les premiers siècles, puisque Grégoire le Grand s'élève contre l'affirmation selon laquelle, même dans la béatitude, Dieu sera contemplé dans sa gloire, mais ne sera pas vu dans sa nature (*ibid.*, col. 440).

On trouve aussi la distinction entre nature et gloire divines clairement exprimée par Diadoque de Photicé — au moins dans les œuvres qui lui sont attribuées, et que Jean de Dalyatha n'a certainement pas connues. Voir par exemple *Vision 13-14* (E. DES PLACES, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles (Sources chrétiennes, n° 5bis)*, Paris 1955, pp. 172-173).

⁸⁴ Commentaire sur les *Centuries* d'Évagre, publié par W. FRANKENBERG, *Evagrius Ponticus*, p. 328 (*Cent. V*, 26).

⁸⁵ Commentaire de *Cent. V*, 52; W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 340.

⁸⁶ Commentaire de *Cent. III*, 65; W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 243.

⁸⁷ Commentaire sur les *Centuries*, *Introduction*; W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 36.

⁸⁸ Commentaire sur les *Centuries*, *Introduction*; W. FRANKENBERG, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁹ Voir plus haut, pp. 152-153.

VII. Notices sur quelques auteurs spirituels nestoriens des VII^e et VIII^e siècles

1. *Au septième siècle*

¹ A. DE HALLEUX, *Martyrius (Sahdona). Œuvres spirituelles, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 200-201 (1960); 214-215 (1961); 252-253 (1965); 254-255 (1965), Louvain.

² Voir A. DE HALLEUX, *ibid.*, I, p. XII, qui présente, des pp. IX à XVI, les principales caractéristiques de la doctrine spirituelle de Sahdona.

³ *Ibid.*, I, p. X.

⁴ Voir plus haut, pp. 190 sqq.

⁵ Voir par exemple DE HALLEUX, II, pp. 10-11, § 8; p. 11, § 9; et IV, p. 75, § 20 (*Lettre 5*).

⁶ Voir plus haut, p. 144.

⁷ Les contemplations évagriennes (rarement mentionnées, il est vrai). Voir plus haut, pp. 17-20.

⁸ Les trois conduites. Voir plus haut, pp. 110-111.

⁹ L'inconnaissance. Voir plus haut, p. 168.

¹⁰ Sur la vie et quelques points de la doctrine de Dadisho', voir entre autres: MINGANA, *op. cit.*, pp. 70-76; A. SCHER, *Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo' Qatraya*, in: *Journal asiatique*, série 10, t. 7 (1906), pp. 103-118; A. GUILLAUMONT, art. *Dadišo' Qatraya*, in: *DS*, fasc. XVIII, col. 2-3; A. BAUMSTARK, *op. cit.*, pp. 226-227.

¹¹ Édité par R. DRAGUET, *op. cit.*

¹² Le Paradis des moines occidentaux (vraisemblablement l'*Histoire lausique*). Il se trouve dans le ms Brit. Mus. syr. 930, Add. 17,264: voir J. M. VOSTÉ, *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècles*, in: *Angelicum* VI (1929), pp. 195-196.

¹³ Dans *Woodbrooke Studies* VII, syr., pp. 201, col. 1 — 247, col. 2; traduction anglaise, pp. 76-143. Les textes du ms utilisé par MINGANA ont sûrement pour origine le ms N.-D. des Semences 237.

¹⁴ Cahier 3, p. 16 — cahier 4, p. 1.

¹⁵ Voir BAR HÉBRAEUS, *Chronique ecclésiastique*, I, 747. Cité par R. DUVAL, *La littérature syriaque*, Paris 1907(3), p. 270.

— Sur Simon de Taibouthéh qui vivait au temps du patriarche Henanisho' I (685/6-699/700) et sur ses écrits, voir A. BAUMSTARK, *op. cit.*, pp. 209-210 et A. RÜCKER, *Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischen Mönche des 6.-8. Jahrhunderts*, in: *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, 28 (1936), p. 43.

¹⁶ *Op. cit.*, syr., pp. 281, col. 2 — 320, col. 1; trad., pp. 10-69.

¹⁷ Cahier 6, p. 9 — cahier 7, p. 19.

¹⁸ Voir ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 181.

¹⁹ Voir R. DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 232, qui cite BAR HÉBRAEUS, *Chronique ecclésiastique*, II, p. 139.

²⁰ *Logos 24: De l'impassibilité.*

²¹ Voir plus haut, p. 36.

²² Il y a donc chez Simon de Taibouthéh les fondements d'une distinction entre l'amour pour Dieu (moteur de l'ascèse dès le début) et la vraie dilection envers lui (consécutive à une longue pratique de l'ascèse).

²³ Sur cette expression, voir plus haut, p. 265, note 102.

²⁴ Comparer le passage suivant, de Jean de Dalyatha: « Ils ont échangé la beauté pour la Beauté, l'intimité pour l'Intimité, la suavité pour la Suavité ... » (*Lettre 47*, in: *La Collection*, p. 459, § 5).

²⁵ Cf. les expressions « le cœur psychique » et « le cœur spirituel ».

²⁶ Figurant dans un des textes de Simon publiés par lui: *op. cit.*, p. 21.

²⁷ Voir le tableau de la page 118.

²⁸ Sur Isaac de Ninive, qui fut sacré évêque de Ninive entre 660 et 680 (seule donnée chronologique certaine), et sur sa doctrine spirituelle, voir A. J. WENSINCK, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, pp. XVII-LVI; et surtout E. KHALIFÉ-HACHEM, art. *Isaac de Ninive*, in: *DS*, fasc. L-LI, col. 2041-2054.

²⁹ Voir I. HAUSHERR, *L'influence du « Livre de saint Hiérophane »*, pp. 47-48.

³⁰ Voir plus haut, pp. 52-54.

³¹ *Op. cit.*, pp. XXI-XXII.

³² BEDJAN, p. 430.

³³ *Lettre 2*, in: *La Collection*, p. 310, § 6.

³⁴ *Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 317, § 6.

³⁵ BEDJAN, pp. 177-178.

³⁶ *Lettre 16*, in: *La Collection*, pp. 353-355, § 1.

³⁷ BEDJAN, p. 315.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Voir plus haut, pp. 195 sqq.

⁴¹ BEDJAN, p. 315.

⁴² Jean de Dalyatha réserve pratiquement le mot « gloire » à ce dernier cas, et toujours — explicitement ou implicitement — en relation avec le problème de la vision de Dieu.

⁴³ Voir I. HAUSHERR, *Dogme et spiritualité orientale*, in: *R.A.M.*, XXIII, 89 (1947), pp. 3-37. Réimprimé dans *Études de spiritualité orientale*, Rome 1969. Dans cette réimpression, voir ce que l'auteur dit de l'autorité d'Isaac chez les Byzantins et les Russes: pp. 155-161.

⁴⁴ Voir J.M. FIEY, *Assyrie chrétienne*, vol. 1, Beyrouth 1966, pp. 133-137. — Henanisho' fut nommé supérieur de ce couvent par le patriarche Georges I (donc, entre 661 et 680); voir J.M. FIEY, *ibid.*, p. 143.

⁴⁵ Cahier 8, pp. 6-10.

⁴⁶ Comparer *Livre des degrés* (éd. M. KMOSKO), *Memra 28*, col. 792.

⁴⁷ Jean de Dalyatha recommande aussi de telles prières courtes et incessantes; telles que « Mon Dieu, instruis-moi et fortifie-moi » (*Lettre 36*, in: *La Collection*, p. 405, § 7); ou « Régis ma vie selon ta volonté! » (*Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 304a); et encore « Mon Dieu », donne-moi ta dilection! » (*Lettre 4*, in: *La Collection*, p. 319, § 9; *Homélie 22*, Harv. syr. 30, f. 25b, col. 2; *Homélie 23*, Harv. syr. 30, f. 28b, col. 2).

⁴⁸ Litt.: « avec connaissance ».

⁴⁹ Comparer, sur la valeur inégalable de la vie solitaire, ce texte de Joseph Hazzaya: « Tous ces moines morts au monde, qui portent dans leurs membres la passion et la mort de Notre-Seigneur et qui ne sont pas vus des hommes, il en est d'eux comme de ces piliers qui soutiennent la maison pour qu'elle ne s'écroule pas lorsque la frappent des vents violents: c'est ainsi qu'ils portent la création par la force de leurs prières pour

qu'elle ne s'effondre pas à cause des crimes et des iniquités qui y sont commises» (*Memra sur la Nature de l'Essence*, ms N.-D. des Semences 237, cahier 24, p. 15).

⁵⁰ Sur Jean Bar Penkayé et son œuvre, voir en particulier T. JANSMA, *Projet d'édition du Ketābā derēš mellē de Jean Bar Penkayé*, in: *L'Orient Syrien*, 8 (1963), pp. 87-106. Voir aussi mon article *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, pp. 90-99.

⁵¹ Des sept centuries dont devait se composer ce livre, il en reste deux dans le ms N.-D. des Semences 237. La première century: de la page 3 à la page 15 du cahier 17. La seconde: de la page 15 à la page 24 du même cahier.

2. Au huitième siècle

⁵² Un Joseph Bousnaya, par exemple, n'apportera, au X^e siècle, rien de spécifiquement nouveau par rapport à la doctrine de Joseph Hazzaya. Voir le chapitre VIII de l'*Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par Jean Bar-Kaldoun*, publiée par J.B. CHABOT à Paris en 1900.

⁵³ Voir A. BAUMSTARK, *op. cit.*, p. 240.

⁵⁴ *Op. cit.*, syr., pp. 248, col. 1 — 255, col. 2; trad., pp. 186-197. Ces textes se trouvent aussi dans le ms N.-D. des Semences 237, cahier 5, pp. 8-24.

⁵⁵ MINGANA, syr., p. 248, col. 2; trad., p. 187. — Comparer JEAN DE DALYATHA, *Lettre 15*, in: *La Collection*, p. 351, § 6: «Sois tout entier une flamme, et embrase tout ce qui est autour de toi!»

⁵⁶ MINGANA, syr., p. 248, col. 2; trad., p. 187.

⁵⁷ *Ibid.*, syr., p. 253, col. 2; trad., p. 195. — Comparer Sahdona, plus haut, p. 51.

⁵⁸ MINGANA, p. 186.

⁵⁹ *Ibid.*, syr., p. 251, col. 2; trad., p. 191. — Cf. Simon de Taibouthéh: *ibid.*, syr., p. 290, col. 1; trad., p. 21.

⁶⁰ Voir mon article *Des Centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, p. 41. Peut-être Jean de Dalyatha a-t-il écrit plus de trois centuries, car une partie de ses œuvres a pu être gardée secrète après la condamnation de ses écrits, puis disparaître.

Sur l'œuvre de Jean de Dalyatha, voir mon édition de *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, in: *Patrologia Orientalis*, t. XXXIX, fasc. 3, n° 180 (1978), *Introduction*, pp. 262-264 et 269-271. On trouvera à la page 300 de ce même livre, dans la liste des *livres et articles cités*, des références bibliographiques sur Jean de Dalyatha, aux noms de Beulay, R. et Colless, B.E. Il faut maintenant y ajouter: B.E. COLLESS, *The Mysticism of John Saba*, in: *O.C.P.*, XXXIX, 1 (1973), pp. 83-102; et R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in: *Parole de l'Orient*, vol. VIII (1977-1978), pp. 87-116.

⁶¹ On trouvera plus loin, pp. 229-231, le compte rendu du synode en question.

⁶² Par exemple les trois «ordres» de Jean le Solitaire tels qu'ils étaient interprétés par ses prédécesseurs immédiats et ses contemporains dans le milieu mystique nestorien.

⁶³ Voir plus haut, la note 52, p. 326.

⁶⁴ Fasc. LVII-LVIII, col. 1341-1349. Voir aussi A. GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 3-24.

⁶⁵ *Liber superiorum et Historia fundatorum in regno Persarum et Arabum* (éd. P. BEDJAN), Paris-Leipzig 1901, n° 126.

⁶⁶ D'après 'Abdisho' de Nisibe, il aurait écrit mille neuf cents traités! Voir ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, pp. 102-103.

⁶⁷ Voir mon article *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, pp. 112-113; et l'art. *Joseph Ḥazzāyā*, in: *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1342.

⁶⁸ Voir p. 109.

⁶⁹ Nous avons vu que Joseph Ḥazzaya n'a pas retenu de la 'doctrine du Pseudo-Denys ce qu'elle a de plus profond.

⁷⁰ *Cent.* 3/60.

⁷¹ *Cent.* 3/64.

⁷² *Cent.* 3/72.

⁷³ *Cent.* 6/77.

⁷⁴ *Cent.* 4/38.

⁷⁵ Voir mon article *Précisions ...*, pp. 106-107.

⁷⁶ *Livre de la chasteté*, n° 126.

⁷⁷ Voir p. 318, note 37.

⁷⁸ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, pp. 15-21.

⁷⁹ Cf. Joseph HAZZAYA, *Lettre sur les trois degrés*, in: *L'Orient Syrien*, 23, p. 330.

⁸⁰ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 16. — Comparer JEAN DE DALYATHA, *Cent.* 2/25: «C'est ce feu qui resta caché, sans opération, durant tous les âges jusqu'à la venue du Christ». Voir plus haut, pp. 65-66, une partie du texte d'où est tirée cette phrase. — Il n'est pas possible, dans le texte même de la lettre de Nestorius, de voir où s'arrête la citation de saint Jean Chrysostome. Le texte de Jean de Dalyatha cité ici est peut-être tributaire de ce dernier.

Par ailleurs, il est possible que Nestorius se soit inspiré de Jean de Dalyatha lui-même; nous rencontrerons, en effet, plusieurs indices qui portent à penser que Nestorius a connu les écrits de celui-ci.

⁸¹ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 15. — Comparer JEAN DE DALYATHA, *Cent.* 2/22 (plus haut, p. 65). Sur le feu caché dans la création, pris par Jean de Dalyatha comme symbole de la présence de Dieu dans les âmes, voir plus haut, pp. 179-180.

⁸² Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 15. — Comparer Joseph HAZZAYA, *Cent.* 2/42: «C'est lui (le trésor de vie) qui est la levure que prit l'âme bénie et qu'elle enfouit dans les trois parties de son intellect».

⁸³ Ce sont, respectivement, les opérations qui ont lieu dans le troisième et le quatrième sens, sous forme de motions de lumière et de feu, dans la doctrine de Joseph HAZZAYA. Voir MINGANA, p. 171.

⁸⁴ Comparer JEAN DE DALYATHA: «Malheur au religieux, si les pièces d'étoffe qu'il a sur le corps n'exhalent pas de parfum, car le vêtement qu'il porte est (alors) un vêtement étranger!» (*Lettre 13*, in: *La Collection*, p. 342, § 2).

⁸⁵ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 18.

⁸⁶ Comparer Joseph HAZZAYA (MINGANA, p. 173): selon lui, la chaleur provoquée par le démon commence par la tête, puis se transporte dans les membres inférieurs, après avoir échauffé la région qui est autour du cœur.

⁸⁷ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 19. — Comparer JEAN DE DALYATHA, *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 295a: «À ce qui

relève de (la ferveur de) la grâce sont jointes la paix et la suavité, tandis qu'à ce qui vient de l'Adversaire sont joints l'égarement et la froideur des mouvements, ou bien le trouble».

⁸⁸ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 19. — Sur les cercles de la connaissance, voir plus haut, pp. 177-178.

⁸⁹ Extrait introduit par les mots suivants: *appéq mennâb déggartâ*.

⁹⁰ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 20. — Comparer Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, p. 174.

⁹¹ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 20. — Comparer JEAN DE DALYATHA, *Homélie 3*, Vat. syr. 124, ff. 284ab, 286b, 287a: voix langoureuse des démons, venant de l'extérieur; et *Homélie 6*, Vat. syr. 124, f. 296b; *Homélie 7* Vat. syr. 124, f. 305a: visions de feu provoquées par les démons devant l'intellect et s'étendant sur toute la création extérieure.

⁹² Cf. Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, p. 174: «Tout ce qui apparaît à l'extérieur de toi sous ces formes-là est une tromperie des démons». — Même doctrine chez Jean de Dalyatha, dans les passages mentionnés dans la note précédente.

⁹³ Cf. JEAN DE DALYATHA, *Lettre 36*, in: *La Collection*, p. 403, § 4: «Garde tes portes closes avec vigilance ... Mon ami, étreins ce qui est tien ...»

⁹⁴ Cf. Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, p. 167; *Cent.* 3/19-24. Et JEAN DE DALYATHA, *Homélie 3*, Vat. syr. 124, f. 297b.

⁹⁵ Cf. Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, p. 174.

⁹⁶ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, p. 21. — Cf. Joseph HAZZAYA, *Lettre 48* (dans la collection de celles de Jean de Dalyatha), in: *La Collection*, p. 503, § 5.

⁹⁷ Cf. Joseph HAZZAYA, *ibid.*, pp. 505-507, § 12; *Cent.* 5/27.

⁹⁸ Sur cette expression, voir plus haut, p. 265, note 102.

⁹⁹ Cf. Joseph HAZZAYA, *ibid.*, p. 505, § 9. — L'usage des couleurs lumineuses par rapport aux contemplations est un peu différent chez Joseph (dans cette *Lettre*) et chez Nestorius.

¹⁰⁰ Cf. Joseph HAZZAYA, in: MINGANA, p. 156; *Cent.* 3/66. Et JEAN DE DALYATHA, *Homélie 8*, Vat. syr. 124, f. 306a: «L'âme est avec les natures simples et spirituelles ... et (associée) à la proclamation de leur 'Sanctus' ... qui émane de la Vie totale en un vivant mouvement de feu».

¹⁰¹ Ms N.-D. des Semences 237, cahier 21, pp. 19-20.

¹⁰² Voir plus haut, p. 318, note 37, un passage du texte de l'abjuration de Nestorius.

¹⁰³ Voir plus haut, pp. 195 sqq.

¹⁰⁴ Voir plus loin, p. 229.

¹⁰⁵ Nestorius fut un disciple de Joseph Hazzaya — au moins à travers les écrits de celui-ci —, lequel était lui-même, semble-t-il, légèrement plus jeune que Jean de Dalyatha. — Je n'ai pas rencontré de distinction claire entre nature et gloire dans les œuvres de Joseph qui nous sont parvenues; voir mon article *Des centuries de Joseph Hazzaya retrouvées?*, pp. 31-32.

¹⁰⁶ Sur cet auteur, voir ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, p. 275; R. DUVAL, *Littérature syriaque*, p. 232; A. RÜCKER, *Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischen Mönche des 6.-8. Jahrhunderts*, pp. 41-42.

¹⁰⁷ C'est impressionné par la vie des moines de ce couvent que Joseph Hazzaya avait demandé le baptême; voir *Livre de la chasteté*, n° 126.

¹⁰⁸ *Op. cit.*, pp. 49-51.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ Voir plus haut, p. 109.

¹¹¹ Voir la *Lettre 48* (dans la collection de celles de Jean de Dalyatha), in: *La Collection*, pp. 501-507. La comparaison de la couleur de l'âme avec celle du saphir et du ciel y correspond au lieu de la Pureté (voir aussi *Cent.* 5/27); la comparaison avec la lune correspond à la Limpidité et à la contemplation des êtres corporels; celle avec le soleil correspond à l'état de l'âme contemplant le Jugement et la Providence (*Cent.* 5/65) ou bien la sainte Trinité.

¹¹² Notre seule source sur ce point paraît être ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 275, citant le *Catalogue* d'Abdisho' de Nisibe: «Béhishô' (sic) de Kammoul, écrivit un livre sur la vie monastique».

¹¹³ *Homélie 17*, Harv. syr. 30, ff. 15b, col. 2 — 18a, col. 2; et Vat. syr. 124, ff. 334a-343b.

¹¹⁴ De telles protestations d'humilité sont fréquentes chez Jean de Dalyatha.

¹¹⁵ Harv. syr. 30, f. 16a, col. 2.

¹¹⁶ *Ibid.*, f. 17a, col. 2.

¹¹⁷ *Ibid.*, f. 16b, col. 1. — Cité par BAR HÉBRAEUS, *Ethikon*, IV, 15, 6. Introduite par «un autre gnostique a dit ... » Bar Hébraeus a vraisemblablement pris cette citation de notre homélie de Jean de Dalyatha, puisque le même chapitre de l'*Ethikon* reproduit également une autre déclaration de celui-ci; voir, ci-dessous, la note 119. Sur Bar Hébraeus et Jean de Dalyatha, voir mon article *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), p. 264.

¹¹⁸ Harv. syr. 30, f. 16b, col. 1.

¹¹⁹ *Ibid.* — Cité par BAR HÉBRAEUS, *Ethikon*, *ibid.*

¹²⁰ Harv. syr. 30, f. 16b, col. 1. — Incomplet dans Vat. syr. 124 (f. 334b).

¹²¹ Harv. syr. 30, f. 16b, col. 1.

¹²² *Ibid.*, f. 17a, col. 2.

¹²³ Voir plus loin, pp. 229-231. — L'intégration de l'humanité du Christ dans la «connaissance essentielle» (*supra*, n° 3) a aussi un rapport avec un des points de l'abjuration de Nestorius de Nouhadra (voir plus haut, p. 318, note 37): «L'humanité de Notre-Seigneur n'est ni sans limite, ni sans commencement, ni sans fin, comme l'est sa divinité ...», in: O. BRAUN, *op. cit.*, p. 306.

¹²⁴ Rappelons que des centuries de Jean de Dalyatha ont été vraisemblablement perdues.

¹²⁵ Dans la sentence (2) il s'agit de la connaissance des créatures dans et par la lumière de Dieu, et l'antériorité dont il est parlé est une antériorité ontologique. Même remarque pour ce qui concerne les sentences (4) et (5). La sentence (3) évoque ce qu'écrit L. BOUYER de l'«Humanité éternelle du Verbe» (dans *Le Fils éternel*, Paris 1974, pp. 483-484). Quant à la sentence (7) elle affirme que la vision mystique (dans et par la lumière de Dieu) peut être d'une plus grande intensité et d'une acuité plus subtile que la vision corporelle.

Appendice I

¹ Seule cette version arabe a été conservée. On la trouvera dans ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, p. 100. Elle est extraite de l'ancien codex 36 de la Bibliothèque vaticane. Cf. A.

GUILLAUMONT, *Sources de la doctrine de Joseph Ḥazzāyā*, p. 9, note 22.

² Sur cette accusation, voir R. BEULAY, *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, pp. 99-102.

³ Ce mot peut signifier soit le travail manuel, soit le labeur ascétique en général.

⁴ Le texte arabe a *birrûḥ*: le syriaque pouvait avoir soit *brûḥā* (= par l'Esprit), soit *brûḥ* (= spirituellement).

⁵ Accusation implicite d'origénisme; voir A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, p. 10. — Cf. ici, plus haut, pp. 252-253.

⁶ Sur ce point, voir A. GUILLAUMONT, *art. cit.*, p. 11. Et R. BEULAY, *art. Joseph Ḥazzāyā*, in: *DS*, fasc. LVII-LVIII, col. 1348.

Pour Joseph Hazzaya et pour Jean de Dalyatha il y a immédiatement après la mort, une certaine délectation de la gloire de Dieu pour les âmes des justes (égale à celle obtenue au cours de la vie terrestre, pour Joseph Hazzaya: *Livre des Questions, Question 6*, ms Mossoul 100, cahier 3, pp. 24-25; supérieure à celle-ci pour Jean de Dalyatha: par exemple *Lettre 1*, in: *La Collection*, pp. 305-307, § 3; *Lettre 37*, *ibid.*, p. 409, § 4; voir aussi *Lettre 47*, *ibid.*, p. 461, § 10). Cependant, lors de la résurrection, l'héritage de la gloire de Dieu sera reçu «en plénitude» (JEAN DE DALYATHA, *Homélie 16*, Vat. syr. 124, f. 324b) pour l'âme et pour le corps. Et la surabondance de cette plénitude sera telle que l'on peut dire que, jusqu'à ce moment-là, les âmes sont comme «sans connaissance» (*ibid.*).

Cette question fera l'objet d'une étude détaillée dans mon ouvrage sur *L'enseignement spirituel de Jean de Dalyatha*.

I) INDEX DES THÈMES REMARQUABLES

ÂME: l'ordre psychique 98-100, 118, 223; la conduite mentale (ou psychique) 102-107, 109, 205; l'homme psychique 117-121; l'œil de l'âme 71; préexistence des âmes par rapport aux corps 29, 31, 230, 252-253; insensibilité des âmes après la mort et jusqu'à la résurrection 230, 231, 332; cf. *Anthropologie, Corps, Esprit-Saint*.

AMOUR: ... et dilection 60-64, 66, 128-130, 270, 324; et commandements 60-64; et don de soi 61, 63; et vertus 62, 64; ses degrés 62; l'amour céleste 62; spirituel 62; parfait 64; l'amour mystique des hommes 57-60, 101, 109, 204; cf. *Dilection, Larmes*.

ANGES: leur hiérarchie 174-177; leur changement d'état lors de la résurrection des morts 192, 320; leur progrès dans la connaissance de l'Économie 192-193; instruits directement par l'Esprit-Saint dans le monde nouveau 187; ne peuvent voir Dieu qu'à travers l'humanité glorifiée du Christ 189; leur «Sanctus» de feu et d'Esprit 174, 220, 312, 329; contemplent Dieu dans l'inconnaissance 165; causes de la révolte des anges rebelles 193-194; l'association à la louange des anges 173, 220, 329; intermédiaires dans la purification de l'âme 78; dans l'expérience mystique 145, 169, 178-179, 303; la vie solitaire semblable à celle des anges 82; cf. *Contemplation, Pluie intelligible, Vision*.

ANTHROPOLOGIE tripartite (corps, âme, intellect ou esprit): 24-29, 111, 115, 117, 120-123, 211, 219, 254, 294, 295; cf. *Baptême*.

ARRHES: 100, 202; ... de la résurrection 100, 103; du monde nouveau 131.

ASCÈSE: 15, 78, 82, 87, 89-90, 93, 98, 102, 118, 122, 186, 201-202, 204, 205; de l'homme extérieur 98, 112, 253; des passions intérieures 118, 122, 253; cf. *Amour, Cœur, Corps, Ordres*.

AUTELS (les trois autels de la connaissance): 33, 216, 287; cf. *Contemplation*.

- BAPTÊME: 55, 65, 66, 70, 91, 93, 100, 219, 280; de feu 74; du corps, de l'âme, de l'intellect 122.
- BEAUTÉ: 69-73, 128, 169, 174, 226, 324; de Dieu 63, 70, 77, 133, 147, 151, 154, 156, 179, 258, 264, 306-307; du Christ 70, 72, 74, 75-76, 189, 209; de la lumière de la sainte Trinité 298; de l'être du contemplatif 14, 20, 156, 249, 306-307; cf. *Contemplation, Esprit-Saint, Gloire, Lumière, Vision*.
- CHRIST: Enfant 255; Seigneur 255; cf. *Anges, Beauté, Cœur, Croix, Gloire, Humanité, Vision*.
- CIRCULAIRE (mouvement ...): des essences célestes 160, 177; de la contemplation 177-178, 219, 314.
- CŒUR: lieu de l'expérience spirituelle 44, 45, 188, 300; la garde du cœur 44, 51; travailler la terre du ... 44; ses profondeurs 46, 47; il est sans limites 48; le firmament du ... 48, 205, 220, 265; la source du ... 51; la porte du ... 51; l'œil du ... 45-46; le cœur corporel, lieu de l'expérience mystique 92, 138, 262, 265, 300; et lieu de l'habitation du Christ ressuscité 255; le cœur psychique et le cœur spirituel 205; cf. *Âme, Ascèse, Démons, Esprit-Saint, Feu, Humilité, Intériorité, Miroir, Oreille*.
- CONDUITES: cf. *Ordres*.
- CONTEMPLATION: des êtres corporels 17, 104, 106, 109, 118, 122, 154, 172, 223, 256, 257; des êtres incorporels 18, 44, 64, 109, 118, 122, 154, 160, 247, 256; du Jugement et de la Providence 18-19, 106, 109, 118, 160, 165, 248; spirituelle (= de mode entièrement mystique) 18, 19, 105, 107, 160; de l'être du contemplatif 20, 106, 109, 224, 250; de la sainte Trinité 20, 109, 118, 122, 160, 166, 224, 256, 257; cf. *Anges, Beauté, Extase, Lumière, Nuée, Vision*.
- CORPS: l'ordre corporel 97-98, 109, 118, 223, 295; les œuvres corporelles (et extérieures) 102, 103-104, 105-106, 205; l'homme corporel 117, 119; le corps spirituel 30, 32, 33; subtil 32, 255; composé 32; associé à l'expérience mystique 27-28, 89, 92, 255, 279; cf. *Âme, Anthropologie, Contemplation, Feu, Messalianisme*.
- CROIX (la ... de Jésus): 66, 315-316, 325-326.
- DEGRÉS: de vie spirituelle 74, 76, 78, 81, 109, 112-116, 206; d'approfondissement dans la vision de Dieu 131-132; cf. *Amour, Ordres, Perfection, Vision*.

- DÉMONS: 76, 88, 89, 106-107, 114; leur habitation dans l'homme 79, 84, 85, 279, 281-282; ils n'ont qu'une connaissance limitée de ce qui est dans le cœur de l'homme 86, 282; Satan n'est pas une nature 157-158; cf. *Anges, Feu*.
- DÉSIR (de Dieu): 61, 130-136, 152, 153, 272; insatiable 63, 132, 133, 134, 136, 298-299; comblé 131-132, 134-136, 138, 196; cf. *Dilection*.
- DILECTION: et amour cf. *Amour*; et feu 61, 63; et désir 63, 154, 205; perfection mystique de l'amour 61; reçue de l'Esprit-Saint 63, 73, 129; boisson 80; cf. *Feu, Larmes*.
- ÉMERVEILLEMENT: 99, 107, 131, 132, 141, 149, 152, 169, 179, 242, 312; et prière 53; et stupeur 152-154; cf. *Extase, Larmes, Ravissement*.
- ESPRIT-SAINT: intime au cœur 51; feu 44, 47, 58, 59, 65-66; ses splendeurs 44; ses mystères 75; le régime des commandements de l'Esprit 75, 78; l'expérience de son action 73 sqq; son souffle, objet de délectation 77; boisson de l'âme 77; unit à la Beauté admirable 77; cf. *Anges, Dilection, Feu*.
- ESSENCE (l' ... divine): 78, 116, 141, 160, 161, 164, 167; cf. *Gloire, Lumière, Vision*.
- ÊTRES (premiers et seconds): 29-31; cf. *Contemplation*.
- EUCHARISTIE: 90-91, 185, 230, 280.
- EXTASE: 146-155; au dessus de la connaissance des créatures 147, 148, 149-151; hors de soi-même 146-147, 148, 151; cf. *Émerveillement, Inconnaissance, Nuée, Stupeur*.
- FAIBLESSE (humaine): cf. *Variations*.
- FEU (divin): 32, 44, 59, 65-68; purificateur 44, 58, 213, 218; purifie le cœur de toute vision du mal 58; le feu divin et la dilection 61, 63, 270; le feu de l'Esprit consomme l'âme par la dilection 66, et le corps par l'amour 66; opérations du feu de l'Esprit-Saint 65-66; ses propriétés analogues à celles du feu physique 179-180; cf. *Anges, Baptême, Résurrection*.
- ... (produit par les démons): 219, 220, 282, 328, 329.
- FUSION (de l'âme en Dieu): 79; cf. *Transformation, Union*.
- GLOIRE (de Dieu): 19, 107, 135, 136-137, 148, 154, 210; (du Christ): 14, 70, 75, 242; (des hommes): 57, 79, 131; la Nature divine se transformant continuellement en gloire 196; cf. *Lumière, Nuée, Transformation, Vision*.

GRAVITÉ (du silence mystique): 160, 173, 312-313; et exaltation 174.

HUMANITÉ (du Christ glorieux): substrat de la vision de Dieu 188-189, 279; présente à l'intérieur de l'âme 33, 189, 255; mystère éternel 227; simple, sans composition 318; cf. *Anges, Cœur*.

HUMILITÉ: 54-57, 72, 103, 106; du corps 54, 74; du cœur 54, 74, 101.

IMAGE (restauration à l'état d'image de Dieu) 20, 56, 57, 58, 109, 156, 191, 243; cf. *Vision*.

IMPASSIBILITÉ: 14, 21-23, 89, 90, 109, 190-191, 251, 304; partielle, temporaire 22, 37, 75, 90, 93, 111, 191-192; parfaite 22, 252.

INCOMPRÉHENSIBILITÉ (de Dieu): 132-133, 139, 146, 160, 163, 196-197; cf. *Gloire, Vision*.

INCONNAISSANCE: 79, 105, 118, 143, 145, 149, 151, 153, 154, 170; par rapport à ce qui est créé 149, 163-167; par rapport à Dieu lui-même, connu par inconnaissance 163, 167-169; ... et vision 167; et ténèbre 139, 141, 143; cf. *Anges*.

INTELLECT: pur 21, 24, 149; nu 21, 107; spirituel 21, 263; ses profondeurs 46; cf. *Anthropologie, Cœur, Vision*.

INTÉRIORITÉ: 20, 43-48, 57, 137-138, 174, 220, 329; Cf. *Contemplation, Cœur, Humanité, Intellect, Vision*.

IVRESSE: 61, 63, 80, 109, 258.

JOIE: 28, 61, 68, 76, 99, 101, 109, 111, 132, 149, 197, 204, 209, 217; cf. *Larmes, Transformation*.

LANGAGE MYSTIQUE: 159-160, 171-172, 208-209, 312.

LARMES: 76, 82, 98, 99, 101, 107, 109, 209, 289; d'inquiétude 98; de pénitence 99, 113, 125, 296; de dilection 125, 296; de joie, d'émerveillement 101, 109; incessantes 107, 109; d'amour pour le genre humain 59, 101, 111, 269.

LIEN (l'homme, lien entre le monde et Dieu): 194-195.

LIEUX: cf. *Ordres, Limpidité, Pureté*.

LIMPIDITÉ: 23, 32, 100, 107, 108; le lieu de la Limpidité 14, 104-105, 109, 118, 150, 224, 250, 257, 296; la ... comme transparence aux mystères de Dieu 100; la ... partielle 109, 224; cf. *Pureté*.

LUMIÈRE: 45, 46, 68, 69-73, 75, 131, 153 et *passim*; essentielle 154, 155, 302; sans forme 20, 71, 109, 190, 216, 220, 242, 249; simple 220; cristalline 14, 71, 109, 144, 220, 224, 250; couleur de saphir et de ciel 18, 48, 71, 109, 217, 220, 224, 250; ignée 250; et nuée 138-145; cf. *Beauté, Contemplation, Gloire, Rayons, Vision*.

MESSALIANISME: 22, 35, 83-94, 218, 277, 278, 281, 318.

MIROIR: 70, 155-157; à l'intérieur du cœur 13, 156-157, 249, 276, 305, 306.

MONDES (les): 30, 33.

NATURE (divine): cf. *Vision*.

NUÉE: 19, 71, 73, 81, 138-145, 154, 258, 301, 302; les nuées du siècle 71, des passions 205; nuée et contemplation spirituelle 144; et contemplation du Jugement et de la Providence 144, 165, 248, 310; et vision de la gloire divine 145; la nuée de la lumière essentielle 78; provoquée à l'intérieur du regard par la lumière de la sainte Trinité 47, 166; nuée et ténèbre 140-141; au-delà des nuées de la gloire de Dieu 81; cf. *Contemplation, Lumière*.

NUIT (le symbole de la): 70, 301; cf. *Variations*.

ŒIL: les yeux du cœur 45, 265; d'autres yeux dans nos yeux corporels 46; cf. *Âme, Vision*.

OREILLE: les oreilles du cœur 46, 47.

ORDRES: l'ordre corporel 97-98, 102 sqq; l' ... psychique 98-100, 102 sqq; l' ... spirituel 100-101, 102 sqq; cf. *Âme, Anthropologie, Degrés, Lieux*.

PASSIONS: 22, 69, 76, 98, 99, 106, 113; cf. *Impassibilité, Nuée, Pureté*.

PÉCHÉ: 157.

PÉNITENCE: 98, 106, 210; cf. *Ascèse, Larmes*.

PERFECTION: 90, 91, 103, 104, 119, 230, 231, 276; le degré de la Perfection 52, 90, 100, 101, 109, 118, 320; cf. *Amour, Dilection, Spiritualité*.

PERSONNES (divines) ou «Puissances»? : 229.

PLUIE INTELLIGIBLE (déversée par les Anges): 178.

PRIÈRE: et bonnes actions 14, 186; la ... de demande 217; vocale 50, 109, 229, 230, 295; spirituelle 21, 70, 103, 220, 251; pure 21, 99, 102, 107, 251, 266; continuelle 49-54, 75,

- 92, 101, 105, 107, 109, 243, 266, 288, 296; au-delà de la prière 53-54, 207, 251; cf. *Émerveillement, Souvenir de Dieu, Stupeur, Vertus*.
- PSYCHIQUE: cf. *Âme*.
- PURETÉ: 23, 67, 80, 100, 102, 104, 105, 106, 111, 257; donne l'unité et la simplicité 80; le lieu de la Pureté 109, 118, 150, 224, 242, 257, 296; cf. *Ascèse, Feu, Limpidité*.
- RAVISSEMENT: 14, 131, 136, 150, 151, 153, 154; équivalent de «vision de la gloire de Dieu» 131, 136-137; cf. *Émerveillement, Extase, Stupeur, Vision*.
- RAYONS (de la lumière divine): 78, 160, 163, 313.
- REGARD (vers Dieu): 37, 71.
- RESSEMBLANCE: à la ... de Celui qui est sans ressemblance 79; cf. *Lumière sans forme, Transformation*.
- RÉSURRECTION (des hommes): dès cette vie, en arrhes 68, 82, 100, 107, 109; celle-ci est opérée par le resplendissement du feu divin 68, 82; la création avant et après la résurrection 190-192; cf. *Âme, Anges, Arrhes, Baptême*.
- ROYAUME: des Cieux 20, 23, 66, 160; de Dieu 20, 160.
- SEMENCES NATURELLES: 218.
- SIGNES (de l'action de l'Esprit): 55, 74-79.
- SILENCE (de la contemplation): 113, 142, 160, 168, 169-174, 187, 209, 311, 312; cf. *Gravité*.
- SOLITUDE: 79, 99, 102, 106, 109, 202, 205, 211, 244, 285, 291, 325-326; cf. *Anges*.
- SOUVENIR DE DIEU: 36, 44, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 73, 152; incessant 53, 73, 81, 204, 213; cf. *Prière*.
- SPIRITUALITÉ (degré de la): 14, 53, 100-101, 103, 104, 106, 107, 109, 116, 118, 162, 221; cf. *Ordres*.
- STUPEUR: 30, 131, 135, 149-155, 168, 173, 174, 187, 304; et prière 55; causée par la lumière divine 78, 131, 132; cf. *Émerveillement, Extase*.
- SURNATUREL: 109, 164, 191.
- SYMBOLISME: de l'Exode 33, 216, 255-256; du soleil 34, 82, 109, 189, 330; de la lune 34, 330; des étoiles 34, 46, 48, 72, 150, 190, 220; des saisons et du temps 36, 39, 82, 204.
- TÉNÈBRE: 138-145, 146, 170, 301; cf. *Inconnaissance, Nuée*.
- TENTATIONS: 74, 76, 78, 109, 206, 275.

- TRANSFORMATION: assimilante 79, 224; à la ressemblance de la gloire transcendante 131, 321; en douceur et allégresse 132; cf. *Lumière sans forme*.
- TRAVAIL manuel: 14, 89, 93, 98, 230, 295.
- UNION (à Dieu): 79, 134, 163, 224, 227, 296, 297, 314.
- VARIATIONS (dans la vie spirituelle): 22, 36, 39, 74, 82, 204, 206, 207, 243, 275; cf. *Nuit*.
- VERTUS: 75, 82, 93, 100, 102, 107, 109, 125, 243; la prière continuelle, terme de toutes les vertus 52, 107; vertus qui ne sont plus des vertus 101, 243, 296; cf. *Amour, Ascèse*.
- VISION: de Dieu 14, 87, 151, 152, 221-222, 229, 230, 298; sa progression infinie 130-137, 152, 196, 298, 299; vision de la gloire de Dieu, pas de sa Nature 195-197, 210, 222, 279, 322; vision au-delà de la vision 141, 143; vision du Christ dans la lumière sans forme 109.
- : des Anges, plus claire que celle des yeux du corps 227.
- : de l'esprit par lui-même 20, 106, 109, 155-156.
- : des hommes à l'image de Dieu 56, 57-58, 60, 101.
- : grâce de ne plus voir le mal 56-57, 74, 101, 204.
- ; visions à l'extérieur de l'âme 89, 220, 329; cf. *Contemplation, Degrés, Feu, Humanité, Nuée*.

2) INDEX DES AUTEURS ANCIENS

- Abdisho' de Nisibe: 39, 203, 256, 327, 330.
- Abraham Bar Dashandad: 206, 213.
- Abraham de Nathpar: 10, 200, 240.
- Afnimaran: 34, 256.
- Aphraate: 15, 28, 29, 111, 244, 281.
- Apollinaire: 230.
- Arius: 230.
- Athanase (st): 230.
- Babaï (le Grand): 14, 30, 34, 96, 195-197, 254, 256, 283, 284.
- Bar Hébraeus: 203, 323, 331.
- Basile (st): 126, 230.
- Berikisho': 223-225.
- Clément d'Alexandrie: 139.

- Cyrille d'Alexandrie: 230.
 Cyrus d'Édesse: 320.
 Dadisho' de Qatar: 51-52, 102-103, 118, 201-202; *passim*.
 Degrés (le Livre des): 244-245, 254, 275-276, 281, 325.
 Denys (le Pseudo-): 127, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 158-180, 181, 187, 296, 297, 301, 305-306, 317, 322; *passim*.
 Diadoque de Photicé: 322.
 Diodore de Tarse: 158, 185, 187, 195, 230.
 Éphrem (st): 11, 15, 27, 28, 29, 111, 244, 255, 295, 313.
 Étienne Bar Soudaïli: 183.
 Eunomius: 230.
 Évagre: 16-34, 48, 52, 53, 110, 116, 121, 122, 137, 139, 144, 149, 160, 163, 169, 172, 177, 180, 181, 182, 183, 210, 212, 247, 250, 256, 257, 266, 282, 299, 304; *passim*.
 Georges Ier (Patriarche): 194, 320.
 Grégoire (le Grand): 322.
 Grégoire de Naziance: 230.
 Grégoire de Nysse: 35, 61, 126-158, 162, 169, 270, 322.
 Hénanisho' de Beit qôqa: 211.
 Hésychius: 265.
 Hiérothée (le Livre de): 181-183.
 Isaac de Ninive: 52-53, 71, 105-108, 118, 157-158, 206-210, 268-269, 315; *passim*.
 Isaïe (l'Abbé): 15, 22, 143, 202, 204, 206, 243, 291-292, 296.
 Isaïe (Abba), auteur inconnu: 112, 291-292.
 Isho'denah de Basrah: 215.
 Jean d'Apamée: 94, 95, 124, 229-231, 283, 284, 296.
 Jean Bar Penkayé: 15, 108-109.
 Jean Chrysostome: 218, 230, 312, 328.
 Jean de Dalyatha: 60-63, 65-68, 72-73, 77-79, 112-116, 130-137, 140-142, 151-155, 168-169, 173, 174, 179-180, 188-190, 208, 210, 214-215, 221, 222, 229-231, 247, 296, 306-307, 324, 325, 332; *passim*.
 Jean Damascène: 85.
 Jean de Lycopolis: 95.
 Jean le Solitaire: 25, 26, 28, 57, 60, 95-125, 281; *passim*.
 Joseph Bousnaya: 239, 326.

- Joseph Hazzaya: 55-56, 57, 59-60, 71-72, 108-110, 118, 122-123, 144-145, 158, 164-167, 188-190, 190-193, 194, 215-217, 221, 222, 224, 229-231, 248, 295, 309-310, 312, 318, 319, 325-326, 329, 332; *passim*.
- Macaire (le Pseudo-): 35-94, 127, 129, 130, 136, 137, 169, 172, 180, 300; *passim*.
- Macaire d'Alexandrie: 35, 37, 39, 41, 49, 84.
- Macaire d'Égypte: 35, 37, 39, 49, 84.
- Macédonius: 230.
- Marc (l'Abbé): 15, 244, 266.
- Nestorius (Patriarche de Constantinople): 185, 230.
- Nestorius de Nouhadra: 217-223, 225, 318, 330, 331.
- Nicéphore (le moine): 265.
- Origène: 139, 147, 157, 252, 332.
- Philon d'Alexandrie: 147, 179.
- Philoxène de Mabboug: 17, 95, 281.
- Phocas (Bar Sergius): 142, 159, 302.
- Plotin: 252, 306.
- Sabellius: 229.
- Sabrisho' Ier (Patriarche): 184, 319.
- Sahdona: 110-111, 102-103, 151, 168, 298-299; *passim*.
- Salomon de Basrah: 195, 321.
- Serge de Reshaïna: 142, 158, 159, 302, 309.
- Sévère d'Antioche: 230.
- Siméon de Mésopotamie: 35.
- Siméon le Nouveau Théologien: 265.
- Simon de Taibouthéh: 103-105, 118, 167-168, 202-206; *passim*.
- Théodore Bar Koni: 84, 88, 89, 90, 91, 96, 278, 280.
- Théodore de Mopsueste: 14, 96, 158, 184, 185, 186-187, 188, 190, 191, 192, 194, 195, 230, 284, 318, 320, 321.
- Théodoret de Cyr: 84, 87, 89, 90-91, 185, 187, 278.
- Thomas de Marga: 49, 266.
- Timothée Ier (Patriarche): 87, 93, 95, 96, 124, 213, 214, 215, 218, 229, 230, 318.
- Timothée de Constantinople: 278.

LIVRES ET ARTICLES CITÉS

- ABDISHO' DE NISIBE, *Tractatus continens catalogum librorum Chaldeorum*, Rome 1653.
- AMMAN, E., Art. *Messaliens*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. X, 2, col. 792-795.
- , Art. *Nestorienne* (*La théologie de l'Eglise nestorienne*), in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. XI, 1, col. 288-313.
- ASSEMANI, J.S., *Bibliotheca Orientalis*, III, 1, Rome 1725.
- BARDY, G., Art. *Apatheia*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. III, col. 727-746.
- BAUMSTARK, A., *Geschichte der syrischen Literatur mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte*, Bonn 1922.
- BEDJAN, P., *Liber superiorum* (*Thomas de Marga*), et *Historia fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, Paris-Leipzig 1901.
- , *Mar Isaacus Ninivita. De Perfectione religiosa*, Paris-Leipzig 1909.
- BEULAY, R., *Jean de Dalyatha et sa Lettre XV*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), pp. 261-279.
- , *Des centuries de Joseph Ḥazzāyā retrouvées?*, in: *Parole de l'Orient*, vol. III, 1 (1972), pp. 5-44.
- , Art. *Joseph Ḥazzāyā*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LVII-LVIII, col. 1341-1349.
- , *Précisions touchant l'identité et la biographie de Jean Saba de Dalyatha*, in: *Parole de l'Orient*, vol. VIII (1977-1978), pp. 87-116.
- , *La collection des Lettres de Jean de Dalyatha*, *Patrologia Orientalis*, t. XXXIX, fasc. 3, n° 180, Turnhout 1978.
- BLOOM, A., *Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe*, in: *Études carmélitaines: Technique et contemplation*, 1949, pp. 49-67.
- BOUYER, L., *Histoire de la spiritualité chrétienne. Vol. 1: La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960.
- , *Le Fils éternel*, Paris 1974.

- BRAUN, O., *Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I*, in: *Oriens Christianus*, II (1902), pp. 302-309.
- CANEVET, M., Art. Grégoire de Nysse (saint), in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XLII, col. 971-1011.
- CHABOT, J.B., *Histoire du moine Rabban Youssef Bousnaya par Jean Bar-Kaldoun*, Paris 1900.
- , *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, Paris 1902.
- COLLESS, B.E., *The mysticism of John Saba*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIX, 1 (1973), pp. 83-102.
- DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953 (2).
- , *Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse*, dans l'art. *Contemplation (chez les Orientaux chrétiens)*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIV-XV, col. 1872-1885.
- , *Grégoire de Nysse et le messalianisme*, in: *Recherches de sciences religieuses*, t. 48 (1960), pp. 119-134.
- DEDERING, S., *Johannes von Lycopolis. Ein Dialog über die Seele und die Affekte des Menschen*, Leipzig-Upsala-Haag 1936.
- DESEILLE, P., Art. Gloire de Dieu (chez les Pères de l'Église), in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXXIX-XL, col. 421-463.
- DESPREZ, V., Art. Macaire (Pseudo-Macaire; Macaire-Syméon). *L'œuvre, l'auteur et son milieu*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LXIV, col. 20-27.
- DOERRIES, H., *Die Ueberlieferung der messalianischen Makarius-Schriften, Texte und Untersuchungen*, 4. Reihe, 10. Bd., 1. Heft, Leipzig 1941.
- DOERRIES, H., en collaboration avec KLOSTERMANN, E. et KROEGER, M., *Die 50 Geistlichen Homelien des Makarios, Patristische Studien*, 4, Berlin 1964.
- DRAGUET, R., *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'Abba Isaïe*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 289-290, 293-294, Louvain 1968.
- , *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe par Dadišo Qaṭraya*, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 326-327, Louvain 1972.
- DUVAL, R., *La littérature syriaque*, Paris 1907 (3).
- FIEY, J.M., *Assyrie chrétienne*, vol. 1, Beyrouth 1966.
- FRANKENBERG, W., *Evagrius Ponticus*, *Abhandlungen der könig-*

- lichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse, Neue Folge, XIII, 2, Berlin 1912.
- FROTHINGHAM, A.L., *Stephen Bar Sudaili the Syrian Mystic and the Book of Hierotheos*, Leyde 1886.
- GANDILLAC, M. DE, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, PParis 1943.
- , *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste*, traduction et notes, *Sources chrétiennes*, n° 58, Paris 1958.
- GRAFFIN, F., *La Lettre de Philoxène de Mabboug à un supérieur de monastère sur la vie monastique*, in: *L'Orient Syrien*, 23 (1961), pp. 317-352; 24 (1961), pp. 455-486; 25 (1962), pp. 77-102.
- , *Un inédit de l'Abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XXIX, 2 (1963), pp. 449-454.
- GUILLAUMONT, A., *Les sens du nom du coeur dans l'antiquité*, in: *Études carmélitaines: Le coeur*, 1950, pp. 41-81.
- , *Le « cœur » chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, dans l'art. *Cor et cordis affectus*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XV, col. 2281-2288.
- , Art. *Dadišo' Qatraya*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XVIII, col. 2-3.
- , *Sources de la doctrine de Joseph Hazzâyâ*, in: *L'Orient Syrien*, 3 (1958), pp. 3-24.
- , *Les six Centuries des « Kephalaïa gnostica » d'Évagre le Pontique*, *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. 1, 1958.
- , Art. *Étienne Bar Soudaïli*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXX, col. 1481-1488.
- , *Les « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris 1962.
- , Art. *Liber graduum*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. LXI, col. 749-754.
- GUILLAUMONT, A. et C., Art. *Démon (dans la plus ancienne littérature monastique)*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XVIII-XIX, col. 189-212.
- , Art. *Évagre le Pontique*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XXXI, col. 1731-1744.
- , *Évagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*, *Sources chrétiennes*, n° 170-171, Paris 1971.

- HALLEUX, A. DE, *Martyrius (Sabdonā). Oeuvres spirituelles, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 200-201 (1960); 214-215 (1961); 252-253 (1965); 254-255 (1965), Louvain.
- HARB, P., *Faut-il restituer à Joseph Ḥazẓāyā la « Lettre sur les trois degrés de la vie monastique » attribuée à Philoxène de Mabbug?*, in: *Melto, Kaslik*, 4^e année, n° 2 (1968), pp. 13-36.
- , *Doctrine spirituelle de Jean le Solitaire (Jean d'Apamée)*, in: *Parole de l'Orient*, vol. II, 2 (1971), pp. 225-260.
- HAUSHERR, I., *Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille. À propos d'un texte d'Évagre*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XIII, n° 50 (1932), pp. 184-188.
- , *L'influence du « Livre de saint Hiérophane »*, in: *De doctrina spirituali Christianorum orientalium, Orientalia Christiana*, t. 30, 3 (1933), pp. 176-211.
- , *Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo-Nil)*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XV, n° 57 (1934), pp. 34-93; et XV, n° 58 (1934), pp. 113-170.
- , *Les grands courants de la spiritualité orientale*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, I (1935), pp. 114-138.
- , *Ignorance infinie*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, II (1936), pp. 351-362.
- , *Doutes au sujet du « divin Denys »*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, II (1936), pp. 484-490.
- , *Aux origines de la mystique syrienne: Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis?*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, IV (1938), pp. 497-520.
- , *Jean le Solitaire (Pseudo-Jean de Lycopolis). Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, *Orientalia Christiana Analecta*, 120, Rome 1939.
- , *Dogme et spiritualité orientale*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXIII, n° 89 (1947), pp. 3-37.
- , *Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XIV (1948), pp. 3-42.
- , *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, Paris 1960.
- HEIL, G., *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste, étude et texte critiques, Sources chrétiennes*, n° 58, Paris 1958.
- HORN, G., *Le « miroir » et la « nuée », deux manières de voir Dieu*

- d'après S. Grégoire de Nysse*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, VIII, n° 30 (1927), pp. 113-131.
- HORNUS, J.M., *Le Corpus dionysien en syriaque*, in: *Parole de l'Orient*, vol. I, 1 (1970), pp. 69-93.
- JANSMA, T., *Projet d'édition du Ketābā derēs mellē de Jean Bar Penkayé*, in: *L'Orient Syrien*, 8 (1963), pp. 87-106.
- JUGIE, M., *Theologia dogmatica Christianorum orientalium*, t. V, Paris 1935.
- KHALIFÉ-HACHEM, E., Art. *Isaac de Ninive*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. L-LI, col. 2041-2054.
- KMOSKO, M., *Liber graduum*, *Patrologia Syriaca*, pars I, t. 3, Paris 1926.
- LAVENANT, R., *Le problème de Jean d'Apamée*, in: *Orientalia Christiana Periodica*, XLVI, 2 (1980), pp. 367-390.
- LÉON-DUFOUR, X., Art. *Âme*, in: *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris 1970 (2), col. 39-43.
- MACOMBER, W.F., *The Theological Synthesis of Cyrus of Edessa, an East Syrian Theologian of the Mid Sixth Century*, Rome 1944.
- MARSH, F.S., *The book which is called The Book of the Holy Hierotheos with extracts from the Prolegomene and Commentary of Theodosios of Antioch and from the Book of Excerpts and other works of Gregory Bar-Hebraeus*, éd. et trad., Londres-Oxford 1927.
- MEYENDORFF, J., *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Paris 1959.
- MIGNE, J.P., *Patrologia graeca*, t. 3, 11, 34, 44-46, 48, 65, 66, 147.
- MINGANA, A., *Woodbrooke Studies*, vol. VII: *Early Christian Mystics*, Cambridge 1934.
- MUYLDERMANS, J., *Evagriana*, in: *Le Muséon*, XLIV (1931), pp. 37-68.
- PARISOT, J., *Aphraatis demonstrationes*, *Patrologia Syriaca*, I et II, 1894.
- , Art. *Âme (chez les Syriens)*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, 1, col. 1017-1019.
- , *L'angélologie chez les Syriens*, dans l'art. *Ange* du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, 1, col. 1253-1259.
- PLACES, E. DES, *Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles, Sources chrétiennes*, n° 5bis, Paris 1955.

- PUECH, H.Ch., *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, in: *Études carmélitaines*, oct. 1938, pp. 33-53.
- REGNAULT, L., Art. *Isaïe de Scété*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. L, col. 2083-2095.
- REYPENS, L., Art. *Âme*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. II, col. 433-469.
- RIGNELL, L.G., *Briefe von Johannes dem Einsiedler*, Lund 1941.
- , *Drei Traktate von Johannes dem Einsiedler (Johannes von Apamea)*, Lund 1960.
- ROQUES, R., *Denys l'Aréopagite. La Hiérarchie Céleste*, Introduction, *Sources chrétiennes*, n° 58, Paris 1959.
- , *Contemplation, extase et ténèbre chez le Pseudo-Denys*, dans l'art. *Contemplation* du *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XIV, col. 1885-1911.
- , Art. *Denys l'Aréopagite (le Pseudo-)*, in: *Dictionnaire de Spiritualité*, fasc. XVIII-XIX, col. 244-286.
- RÜCKER, A., *Aus dem mystischen Schrifttum nestorianischen Mönche des 6.-8. Jahrhunderts*, in: *Morgenland. Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens*, 28 (1936), pp. 38-54.
- SCHER, A., *Notice sur la vie et les œuvres de Dadišo Qaṭraya*, in: *Journal asiatique*, sér. X, t. 7 (1906), pp. 103-118.
- , *Joseph Ḥazzâyâ, écrivain syriaque du VIII^e s.*, in: *Revista degli studi orientali*, t. 3 (1910), pp. 45-63.
- , *Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, vol. 55 (1910) et 69 (1912).
- SHERWOOD, P., *Sergius of Reshaina and the syriac versions of the Pseudo-Denys*, in: *Sacris Erudiri*, 4 (1952), pp. 174-184.
- STROTHMANN, W., *Makarios und die Makariosschriften in der syrischen Literatur*, in: *Oriens Christianus*, 54 (1970), pp. 95-105.
- , *Johannes von Apamea, Patristische Texte und Studien*, Berlin 1972.
- TIXERONT, J., *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, t. II, Paris 1931 (6).
- TONNEAU, R., *Abraham de Natpar*, in: *L'Orient Syrien*, 4 (1957), pp. 337-350.

- TONNEAU, R., et DEVREESSE, R., *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste, Studi e Testi* 145, Cité du Vatican 1949.
- TREZOLI, R., *Âme et esprit chez Aphraate*, in: *Parole de l'Orient*, vol. III, 1 (1972), pp. 105-118.
- VAN DEN EYNDE, C., *La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des Cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence*, Louvain 1939.
- VILLECOURT, L., *La date et l'origine des Homélies Spirituelles attribuées à Macaire*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris 1920.
- VOSTE, J.M., *Recueil d'auteurs ascétiques nestoriens du VII^e et VIII^e siècle*, *Angelicum* VI, Rome 1929.
- WENSINCK, A.J., *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh, translated from Bedjan's syriac text*, Amsterdam 1923.
- WILMART, A., *L'origine véritable des Homélies Pneumatiques*, in: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, I, 4 (1920), pp. 361-377.
- WRIGHT, W., *Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1870-1872, t. 2.

SIGLES

utilisés dans les notes

- BO : Bibliotheca Orientalis
- CSCO : Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
- DS : Dictionnaire de Spiritualité
- DTC : Dictionnaire de Théologie Catholique
- O.C.A. : Orientalia Christiana Analecta
- O.C.P. : Orientalia Christiana Periodica
- PG : Patrologia Graeca
- PO : Patrologia Orientalis
- R.A.M. : Revue d'Ascétique et de Mystique
- VTB : Vocabulaire de Théologie Biblique.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	5
I. La fidélité à l'enseignement des Pères spirituels	13
II. L'influence d'Évagre	16
1. La contemplation et la prière	17
A. Les contemplations	17
B. La prière	21
2. L'anthropologie	24
3. Le vocabulaire de la cosmologie d'Évagre	29
III. L'influence des écrits macariens	35
La version syriaque des écrits macariens	37
1. Une mystique du cœur	42
A. Le cœur et l'intellect spirituel	45
B. La prière continuelle	49
C. L'humilité du cœur et la charité	54
D. L'amour et la dilection	60
2. La sensibilité spirituelle	64
A. Le feu divin	65
B. La lumière et la beauté de Dieu	69
C. L'expérience de l'action de l'Esprit Saint	73
D. La perception de l'action de l'Esprit, nécessaire à la perfection chrétienne	79
3. Le «messalianisme» de Macaire chez les mystiques nestoriens	83
IV. Le legs de Jean le Solitaire	95
1. Les trois ordres chez Jean le Solitaire	97

A. L'ordre corporel	97
B. L'ordre psychique	98
C. L'ordre spirituel	100
2. Les trois ordres chez les mystiques nestoriens	102
Dadisho' de Qatar	102
Simon de Taibouthéh	103
Isaac de Ninive	105
Joseph Hazzaya	108
Sahdona	110
Jean de Dalyatha	112
3. L'interprétation «objective» des trois ordres de Jean le Solitaire	117
V. L'apport de Grégoire de Nysse et du Pseudo-Denys l'Aréopagite	126
1. Grégoire de Nysse	126
A. L'amour et la dilection	128
B. La progression infinie dans la vision de Dieu	130
C. La recherche de Dieu à l'intérieur de soi-même	137
D. La nuée	138
E. L'inconnaissance	145
F. L'extase	146
G. L'image du miroir	155
H. L'apocatastase	157
2. Le Pseudo-Denys	158
A. L'inconnaissance	162
B. Le silence	169
1) Aspect «subjectif»	170
2) Aspect «objectif»	172

C. L'angélologie	174
D. Le Livre de Hiérothée	181
VI. L'influence de la théologie dogmatique nestorienne	184
1. Les docteurs.	185
2. La doctrine	188
A. Le rôle central de l'humanité du Christ.	188
B. Les étapes de l'Économie	190
C. Nature et gloire divines	195
VII. Notices sur quelques auteurs spirituels nestoriens des VII ^e et VIII ^e siècles	199
1. Au septième siècle	199
A. Sahdona	199
B. Dadisho' de Qatar	201
C. Simon de Taibouthéh	202
D. Isaac de Ninive	206
E. Henanisho' de Beit Qôqa	211
F. Jean Bar Penkayé	212
2. Au huitième siècle	212
A. Abraham Bar Dashandad	213
B. Jean de Dalyatha	214
C. Joseph Hazzaya	215
D. Nestorius de Nouhadra	217
E. Berikhisho'	223
Appendice I: Compte rendu du synode syro-oriental de 786/787	229
Appendice II: Pagination des <i>Centuries</i> de Jean de Dalyatha et de Joseph Hazzaya.	232

Notes 237

Index 333

Livres et articles cités 343

Sigles 349

Table des matières 351

